ثقافت لاہور

رمضان المبارک ۱۳۸۵ (جنوری ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ——— شمارہ

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد سعید شیخ — محمد حنیف ندوی

محمد جعفر پھلواروی — شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے ——— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
محمد اشرف ڈار، سیکرٹری ادارہ	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

مقالۂ افتتاحیہ

وطن پرستی یا حق پرستی؟

رئیس احمد جعفری

کون ہے جسے اپنے وطن سے محبت نہ ہو! وطن سے محبت عین اقتضائے فطرت ہے "حب الوطن من الایمان" صحیح حدیث ہو یا نہ ہو، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وطن سے شیفتگی اور تعلق خاطر ایک خالص فطری جذبہ ہے۔ جس سرزمین پر ہم پیدا ہوئے، جہاں کی آب و گل سے ہماری نشو ونما ہوئی، جہاں کے کھیتوں، باغوں، دریاؤں، اور جنگلوں سے ہم نے زندگی پائی، کیونکر ممکن ہے کہ اس کا ہم پر کوئی حق نہ ہو، اور اس حق کی بجا آوری ہم پر فرض نہ ہو۔ خود رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی مثال موجود ہے۔ جب آپؐ ہجرت پر مجبور ہوئے اور مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ جانے لگے تو آپؐ نے ارشاد فرمایا:

"اے مکہ تو مجھے بے حد محبوب ہے لیکن تیرے باشندے مجھے رہنے نہیں دیتے۔"

غرض جہاں تک وطن سے فطری لگاؤ، تعلق خاطر، اور محبت کا سوال ہے اسلام نہ صرف اس سے منع نہیں کرتا بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔

لیکن ایک چیز وطن سے بھی بڑی ہے۔ وطن ہی سے نہیں دوستوں اور رشتہ داروں، بیٹوں اور بیٹیوں، ماں باپ، بھائی بہن، سب سے زیادہ بڑی ہے، وہ ہے صداقت، وہ ہے حق۔

اگر وطن میں اور سچائی میں تصادم ہو، تو ظاہر ہے اسی چیز کو اختیار کیا جائے گا جو اس کائنات میں سب سے زیادہ عظیم وجلیل ہے، یعنی سچائی!

لیکن تہذیب جدید کے لائے ہوئے فتنوں میں ایک بہت بڑا فتنہ وطنیت کا وہ تصور ہے جو مغرب

سے آیا ہے۔ یعنی وطن ہر چیز پر مقدم ہے۔ حق و صداقت ضمنی اور ذیلی چیزیں ہیں۔ اصل چیز وطن ہے۔

" میں اپنے وطن کا ساتھ دوں گا خواہ وہ حق پر ہو یا ناحق پر۔"

یہ تصور ان لوگوں کے لیے تو جرأت اور حوصلہ کا پیام بن سکتا ہے جو مذہبی اقدار سے ناواقف ہوں یا جن کی نظر میں انسانی اور مذہبی اقدار کی کوئی وقعت نہ ہو۔ مغرب میں چونکہ یہی کیفیت ہے لہذا یہ تصور اس کو زیب بھی دیتا ہے اور موزوں بھی ہے۔ لیکن کیا مشرق کے لیے بھی یہ تصور کوئی وقعت رکھتا ہے؟

مشرق جسے اپنی مذہبیت پر ناز ہے اپنی صداقت پرستی پر فخر ہے، اپنی سچائی پر گھمنڈ ہے، کیا مشرق اسے گوارا کر سکتا ہے کہ اپنا وطن اگر ناحق پر ہو تو بھی آنکھ بند کر کے اس کا ساتھ دیا جائے! اگر ایسا ہوتا تو انبیاء صرف مشرق میں پیدا نہ ہوتے۔ ان کا پیام حق و صداقت کا پیام تھا۔ اور کسی خاص خطے کی خاک سے متعلق نہ تھا۔

مشرق کی روحانی، انسانی اور مذہبی اقدار کا بھارت اپنے آپ کو محافظ اور نگہبان خیال کرتا ہے۔ گاندھی جی یہی پیام لے کر میدان میں آئے تھے اور آج بھی بار بار اس پیام کو بھارت کے ایوانِ خسروی سے فخر و ناز کے ساتھ دہرایا جاتا ہے۔

آج گاندھی جی دنیا میں نہیں ہیں لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ بڑے لوگوں سے ہندوستان خالی ہو گیا ہو۔ رادھا کرشنن کا شمار دنیا کے چند بڑے مفکروں اور فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ وہ سیاستداں کبھی بھی نہ تھے۔ جواہر لال نہرو نے ایک سیاسی لیڈر کی حیثیت سے انھیں ہندوستان کا نائب صدر، اور پھر صدر نہیں بنایا تھا۔ ان کی روحانیت، ان کی مشرقیت، ان کی حق پرستی، ان کی صداقت شعاری یہ چیزیں تھیں جو نہرو کے دل میں گھر کر گئی تھیں۔ یہ اوصاف تھے جن کی بنا پر ایک معلم اخلاق مسند تدریس سے اٹھ کر ایوانِ حکومت میں پہنچ گیا تھا۔ اس لیے نہیں کہ ارباب سیاست کو سیاست کے داؤں پیچ سکھائے۔ اس لیے بھی نہیں کہ وہ اپنی سیاست دانی کا سکہ بٹھائے۔ صرف اس لیے کہ گرتے ہوؤں کو تھام لے۔ غلط چلنے والوں کو روک دے۔ رہنمائی کرے سیاست گری میں نہیں۔ اخلاق میں، روحانیت میں، انسانیت میں۔ ارباب دنیا اگر بھٹکیں وہ انھیں راہِ راست دکھائے۔ وہ جب پستی کے غار میں گرنے لگیں انھیں ہاتھ پکڑ کر کھینچ لے۔

وہ جب باطل کی طرف بڑھیں ان کا راستہ روک کر کھڑا ہو جائے۔ جب وہ حق سے رشتہ منقطع کر لیں تو وہ بھی انھیں چھوڑ دے۔ ان سے ترک تعلق کرے۔ ایک معلم اخلاق کا کردار بھی ہوتا ہے۔ ایک روحانی شخص کی سیرت اس سے مختلف ہو ہی نہیں سکتی۔ ایک جو بات حق کے سوا کچھ نہیں کر سکتا۔ فرانس جب الجزائر پر بے پناہ مظالم توڑ رہا تھا تو پال سارتر نے کیا اپنے وطن کے خلاف علم بغاوت بلند نہیں کیا تھا؟ برطانیہ کی شہنشاہیت ہوس جوع الارض، استعمار پسندی اور جنون جنگ آزمائی کے خلاف کیا برٹرینڈ رسل نے اپنے وطن کے خلاف کلمہ حق کہہ کر تکلیفوں اور مصیبتوں کو خندہ پیشانی کے ساتھ نہیں جھیلا؟ پھر رادھا کرشنن سچائی کا علم بلند کرنے کے بجائے اپنے وطن کے جنگ پسندوں اور سیاست دانوں کے آلۂ کار کیسے بن گئے؟ کیا بھارت کی عظمت ماضی کو مغرب کے سامنے اس طرح رسوا اور سرنگوں ہونا تھا؟

فلسفی، مفکر، معلم اخلاق اور مشرب روحانیت کے پیشوا رادھا کرشنن سے زیادہ اس حقیقت کا شناسا اور کون ہو سکتا ہے۔ اس حکومت نے جس کے وہ برس ہا برس سے نائب صدر اور پھر صدر رہتے چلے آئے ہیں، کشمیریوں کا حق ارادیت بہ بانگ دہل تسلیم کیا تھا، اور رائے شماری کا وعدہ کیا تھا۔ اور اپنے دستور میں کشمیر کی مستقل اور منفرد حیثیت کو تسلیم کیا تھا۔ لیکن ان کے سامنے اس دستور کی دھجیاں اڑتی رہیں اور وہ توثیقی دستخط ثبت کرنے کے سوا کچھ نہ کر سکے۔ کشمیر کا صدر ریاست "گورنر" بنا دیا گیا۔ کشمیر کا "پریمیئر" صرف چیف منسٹر رہ گیا۔ وہ تمام دفعات دستور ہند سے حذف کر دی گئیں جو کشمیر کی مستقل اور منفرد حیثیت کی ضامن تھیں۔ کاغذات ان کے سامنے آئے اور انھوں نے بے چوں وچرا دستخط کر دیے۔ کیا ایک حق پرست کا عمل یہی ہوتا ہے کیا ایک معلم اخلاق اپنی سطح سے اتنا نیچے بھی اتر آتا ہے۔ کیا روحانیت سے شغف رکھنے والا کوئی شخص اپنے سامنے حق و صداقت کا قتل عام اس سعادت مندی کے ساتھ برداشت کر سکتا ہے؟

ہندوستان نے کشمیر کے باشندوں پر زندگی اجیرن کر دی۔ معاہدات بالائے طاق رکھ دیے۔ دستور میں ترمیم کر دی مگر ہندوستان کا صدر مملکت جو ساری دنیا کو حق و صداقت کا درس دیتا ہے کچھ نہ کر سکا۔ تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو۔

بھارت اور پاکستان کی جنگ سے پہلے رادھا کرشنن نے وعظ کہا تھا۔ امن کا، دوستی کا برادری کا، سچائی پر قائم رہنے کا۔ عدم تشدد کا۔ لیکن کچھ ہی عرصے بعد جب جنگ شروع ہوئی تو عدم تشدد کا یہ اوتار اپنے اہل وطن کو للکار رہا تھا۔ انھیں آمادہ کر رہا تھا کہ خون بہائیں۔ شہر ویران کر دیں۔ آبادیاں اجاڑ دیں۔ صرف جنگ آزما دشمن پر حملہ نہ کریں۔ شہری آبادی پر بھی بم برسائیں۔ نہتوں کو بھی قتل کریں، اور اس طرح اپنی دھاک بٹھا دیں ——— وعظ ہم بھی کہتے ہیں، لیکن دہانِ توپ سے!

اور پھر جنگ کے عین عالم شباب میں جب گاندھی جی کی برسی منائی گئی تو ایک مرتبہ رادھا کرشنن کی زبان پر عدم تشدد کا پرچار تھا ——— فلسفی خود اپنے آپ میں تو گم ہو جاتا ہے لیکن دنیا کو بے وقوف سمجھنے والا اور دنیا کو بے وقوف بنانے والا فلسفی صرف خاک ہند سے نمودار ہو سکتا تھا۔

فائر بندی کے بعد بھارت کے فلسفی، معلم اخلاق اور سراپا روحانیت صدر مملکت کی فوج نے جنگ بندی لائن کی مسلسل اور متواتر خلاف ورزیاں شروع کر دیں۔ اس صدر مملکت کے وزیر اعظم نے غیر مشروط طور پر سلامتی کونسل کی تجویز منظور کی اور پھر فوراً اس میں کیڑے نکالنے لگا۔ ایک مرتبہ پھر جھوٹ بولا ایک مرتبہ پھر اس نے عہد شکنی کی ایک مرتبہ پھر اس نے دھوکا دیا۔ لیکن یہ فلسفی، معلم اخلاق اور سراپا روحانیت صدر مملکت بجائے اس کے کہ استعفےٰ دے دیتا اپنے وزیر اعظم کو راہِ راست پر لاتا۔ دامن پھیلا کر دنیا سے ہلاکت آفریں ہتھیاروں، ساز و سامان جنگ اور اسلحہ کی بھیک مانگنے نکل کھڑا ہوا۔ گو نامراد آیا لیکن اپنی جگ ہنسائی کا سامان مہیا کر آیا ——— کتنا عجیب ہے یہ فلسفی، ابو الہول سے بھی زیادہ عجیب، جو تم سے شہر میں دو چار ہوں تو کیونکر ہوں؟

رئیس احمد جعفری

بزمِ ثقافت

جناب شیخ محمد سعید صاحب ایم۔ اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور کے خدمات، ادارہ نے حکومت سے مستعار لیے ہیں۔

شیخ صاحب علمی حیثیت سے ایک اونچے مقام پر فائز ہیں۔ ان کا مطالعہ بہت وسیع ہے۔ فلسفہ و منطق تو ان کی جولان گاہ ہیں۔ علوم اسلامیہ سے نہ صرف انھیں غیر معمولی دلچسپی ہے بلکہ اس فن سے وہ عملی تعلق رکھتے ہیں۔ وہ اچھے مفکر اور اچھے اہل قلم ہیں۔ انتظامی صلاحیتیں بھی رکھتے ہیں۔ بے انتہا محنتی اور فرض شناس ہیں۔ ادارہ کو ان جیسی ہستی کی ضرورت تھی اور ہمیں مسرت ہے کہ ادارہ کو ان کی خدمات سے بہرہ ور ہونے کا موقع مل گیا۔ اور ہمیں یقین ہے کہ ان کا وجود ہر اعتبار سے ادارہ کے لیے شاندار ثابت ہوگا۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ نے اپنے سامنے جو مقصد رکھا ہے، وہ یہ ہے کہ اسلام کو اس کے صحیح خال وخط کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا جائے، اور اس کی صورت صرف یہ ہے کہ اسلام جو کچھ ہے اس کو اسی طرح پیش کیا جائے۔ وہ صورت نہ پیش آئے جس کے لیے اقبال نے کہا ہے:

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پازند

اس وقت تک ادارہ سے جتنی کتابیں بھی شائع ہوئی ہیں، اور جن کا پروگرام بنایا گیا ہے ان میں

اسی نہج کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اکابر علم ادارہ کے خدمات کا اعتراف کرتے ہیں۔
ہمارے اکیڈیمک ڈائرکٹر میاں محمد شریف صاحب مرحوم کی سرکردگی میں، اسلام کے ان
قوانین کو جو معاملات سے تعلق رکھتے ہیں، قرآن وسنت کی روشنی میں، پوری دیانت فکر کے
ساتھ مدوّن کرنے کی کوشش کی جارہی تھی۔ اس سلسلے میں اہل علم کی ایک جماعت مصروف
کار ہے۔ وقتاً فوقتاً جس کی کارروائیوں کا جائزہ لیا جاتا رہتا ہے۔

ہمیں یقین ہے پایۂ تکمیل تک پہنچنے کے بعد یہ کام نہ صرف قانون داں اصحاب کے لیے
بہترین ماخذ کا کام دے گا، بلکہ دوسرے طالبان حق بھی اس سے پورا فائدہ اٹھائیں گے

نوعیتِ اختلاف

(۲)

محمد حنیف ندوی

۱۰۔ پانچواں گروہ خطابیہ کا "المفضلیہ" ہے۔ جسے غلو پسند طائفہ کا دسواں فرقہ کہنا چاہیے۔ انھیں 'المفضلیہ' اس بنا پر کہتے ہیں کہ ان کا سربراہ 'المفضل' نامی ایک شخص تھا جو صیرفی (روپے پیسے کی تجارت کرنے والا) تھا۔ یہ لوگ بھی الخطابیہ کے دوسرے فرقوں کی طرح جعفر کی ربوبیت کے قائل تھے۔ اور انھوں نے بھی اپنے لیے نبوت و رسالت کے دعووں کو خاص کر رکھا تھا۔ ان کا الخطابیہ کے دوسرے گروہوں سے صرف ابی الخطاب کے معاملہ میں اختلاف تھا۔ جعفر نے صراحتًہ اس سے برأت کا اظہار کر دیا تھا۔

اس طرح وہ تمام افراد جنھوں نے امامت کو بنی ہاشم کے ہاں سے نکالا اور علی کے بارے میں نص کے قائل ہوئے، اور پھر خود زمام خلافت کو اپنے ہاتھ میں لے لیا، چھ ہوتے ہیں۔ عبداللہ بن حرب الکندی۔ بیان بن سمعان التیمی۔ المغیرہ بن سعید۔ ابومنصور۔ الحسن بن ابی منصور اور ابوالخطاب الاسدی۔ اس کا یہ خیال تھا کہ وہ بنی ہاشم سے افضل ہے۔

ہمارے اس زمانہ میں بھی کچھ لوگ سلمانؓ فارسی کی الوہیت کے قائل ہیں۔ اور صوفیہ میں ایسے

---

[۱] مشہور صحابی ہیں۔ متعدد لوگوں کی غلامی میں رہے اور بالآخر اسلام کے طوق غلامی کو اس اخلاص سے زیب گلو کیا کہ رشتہ و نسبت کے تمام تعلقات اس کے مقابلہ میں ہیچ نظر آنے لگے۔ چنانچہ تاریخ میں (باقی اگلے صفحہ پر)

عابد وزاہد بھی پائے جاتے ہیں جو حلول کو مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بعض شخصوں میں حلول کیے ہوئے ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کسی انسان یا درندے وغیرہ میں حلول فرمائے۔

اس عقیدہ کے لوگ جب کسی چیز کو دیکھ کر پسند کرتے ہیں تو کہہ اٹھتے ہیں کیا معلوم اللہ نے اس میں حلول کر رکھا ہو۔ یہ شریعت کو چنداں اہمیت نہیں دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان کے لیے کوئی شئے بھی فرض نہیں حتیٰ کہ عبادت بھی ضروری نہیں بشرطیکہ یہ اپنے معبود کے وصال سے بہرہ مند ہو جائے۔

۱۱۔ غلو کرنے والوں کا گیارھواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ روح القدس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔ جس نے اولاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں حلول فرمایا۔ پھر علی میں، پھر حسن میں۔ پھر حسین میں۔ پھر علی بن حسین میں۔ پھر محمد بن علی میں۔ پھر جعفر بن محمد ابن علی میں۔ اور اسی طرح علی الترتیب موسیٰ بن جعفر۔ علی بن موسیٰ بن جعفر۔ محمد بن علی بن موسیٰ۔ علی بن محمد بن علی بن موسیٰ۔ حسن بن علی ابن محمد بن علی بن موسیٰ۔ اور محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی میں اللہ نے حلول کیا۔ یہ سب حضرات ان کے نزدیک خداؤں کا درجہ رکھتے ہیں۔ جن میں باری باری الوہیت (خدائی) منتقل ہوتی رہی۔ ان کے نقطۂ نظر سے اللہ جسموں میں داخل ہو سکتا ہے۔

۱۲۔ غلو کرنے والوں کی بارھویں قسم علی کو خدا قرار دیتی ہے۔ اور آنحضرتؐ کی تکذیب کرتی ہے بلکہ ان کے بارے میں گالی گلوچ سے بھی کام لیتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علی نے تو انھیں اس

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

ان کو سلمان بن اسلام کے پُر فخار نام سے پکارا گیا ہے۔ ان کے علم و زہد کا دور دور تک چرچا تھا۔ صحابہ میں کعب بن عجرہ۔ انس اور ابن عباس وغیرہ نے ان سے روایت کی۔ ان کی عمر کے بارہ میں اچھی خاصی افسانہ طرازی ہوئی ہے۔ کوئی ڈھائی سو سال بتاتا ہے۔ کوئی ساڑھے تین سو سال کہتا ہے۔ ذہبی نے ان سب روایات کو بیان کرنے کے بعد تحقیقی رائے یہ دی ہے کہ انھیں اسی کے لگ بھگ سمجھنا چاہیے۔

لیے بھیجا تھا کہ یہ ان کے احکام کو پہنچائیں۔ لیکن یہ خود نبی بن بیٹھے۔

۱۳۔ غلو برتنے والے فرقوں میں تیرھواں گروہ 'الشریعی' کے ماننے والوں کا ہے۔

یہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ شخصوں میں حلول فرمایا۔ آنحضرتؐ میں۔ علی میں۔ حسن و حسین میں۔ اور فاطمہ میں۔ اور یہ سب ان کے نزدیک خدا ہیں۔ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں طعن وتشنیع سے کام نہیں لیتے۔ اور نہ وہ باتیں ہی کہتے ہیں جو الشریعی' کے پیروکار کہتے ہیں۔ جن کا ذکر ابھی ابھی ہو چکا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ ان پانچ شخص کی جن میں کہ اللہ تعالیٰ نے حلول فرمایا۔ پانچ اضداد بھی ہیں۔ اور وہ یہ ہیں، ابوبکر، عمر، عثمان، معاویہ اور عمرو بن العاص۔ پھر ان اضداد کے بارے میں ان کی دو رائیں ہو گئیں۔ بعض نے تو کہا کہ اضداد کا ہونا اچھا ہے۔ کیونکہ ان پانچ شخصوں کی خوبیوں کو ان پانچ اضداد کے بغیر جاننا ممکن نہیں۔ اس پہلو سے ان کا وجود بہتر ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ اضداد لائق مذمت ہیں اور کسی حالت میں بھی ان کی تعریف نہیں ہونی چاہیے۔

الشریعی کے متعلق روایت ہے کہ یہ اپنے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں حلول کر رکھا ہے۔

یہ بھی روایت ہے کہ روافض کا ایک فرقہ "نمیریہ" ہے جو 'نمیری' کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ باری تعالیٰ نے نمیری میں حلول کر رکھا ہے۔

۱۴۔ غلو برتنے والوں میں چودھواں فرقہ "السبیئہ" کے نام سے موسوم ہے جو عبداللہ بن سبا[۵]

---

[۵] فرقہ سبیئہ کا سربراہ حضرت علیؓ کی الوہیت کا قائل تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ کے سامنے اس نے کہہ دیا کہ آپ ہی نے زمین بنائی ہے اور آپ ہی کے دست قدرت میں رزق ہے۔ حضرت علیؓ نے اسے ان ملحدانہ خیالات کی بنا پر جلاوطن کر کے ساباط بھیج دیا۔ حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ حضرت علیؓ نے اسے آگ میں جلا ڈالنے کی سزا دی تھی۔ اول اول یہ حضرت عثمانؓ کے دور میں نمودار ہوا، اور ان کے خلاف سازش کی آگ بھڑکائی۔ پھر حضرت علیؓ کے حامیوں میں شریک ہوا۔ اس کے بعد کیا ہوا۔ اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ کہا جاتا ہے در اصل یہ یہودی تھا۔ اسلام کا لبادہ اس نے اس لیے اوڑھ رکھا تھا تاکہ لوگ اس کو فتنہ پردازیوں کو بھانپ نہ لیں۔

کے پیرو کاروں سے تعبیر ہے۔ ان کا عقیدہ ہے علی کا انتقال نہیں ہوا۔ اور یہ کہ وہ قیامت سے پہلے پھر دنیا میں آئیں گے۔ اور دنیا کو اسی طرح عدل سے بھر دیں گے جس طرح کہ اب ظلم وجور سے بھری ہوئی ہے۔
عبد اللہ بن سبا کے بارہ میں مذکور ہے کہ اس نے حضرت علی علیہ السلام سے کہا تھا

انت انت   تو تو ہی ہے

نسبیہ رجعت کے قائل ہیں۔ یعنی یہ کہ مردے پھر دنیا میں لوٹ کے آئیں گے۔ سید حمیری رجعت کو مانتا تھا۔ اسی کے متعلق اس کا یہ شعر ہے

الی یوم یؤوب الناس فیہ   الیٰ دنیاھم قبل الحساب

اس دن تک جب کہ لوگ اس میں۔ یوم الحساب سے پہلے پھر اپنی اسی دنیا میں لوٹ کر آئیں گے

۱۵۔ غلو و افراط کے حامیوں کا پندرھواں فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ عزوجل نے سب باتوں کو آنحضرتؐ کے سپرد کر دیا تھا۔ اور تخلیق کائنات کے اختیارات دے دیے تھے۔ چنانچہ آپؐ ہی نے یہ دنیا بنائی، اور اس کے نقشوں کو سنوارا۔ اللہ سبحانہ نے اس میں سے کسی چیز کی بھی تخلیق نہیں کی۔ اس گروہ میں کے اکثر لوگ حضرت علیؓ کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں۔ ان کی رائے میں ائمہ شریعت کو منسوخ کر دینے کے مجاز ہیں۔ ان پر فرشتوں کا نزول ہوتا ہے۔ ان سے معجزات ظاہر ہوتے ہیں۔ اور ان کی طرف وحی بھی بھیجی جاتی ہے۔

ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو ابر کو دیکھ کر السلام علیک کہتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ اس میں حضرت علی رضوان اللہ علیہ پنہاں ہیں۔ انھیں کے بارہ میں ایک شاعر نے کہا ہے

برئت من الخوارج لست منھم   من الغزال منھم وابن باب
ومن قوم اذا ذکروا علیا   یردون السلام علی السحاب

میرا خوارج سے کوئی تعلق نہیں۔ نہ ان میں غزال اور ابن باب ہی سے کوئی رشتہ ہے
میں ان لوگوں سے بھی برأت کا اظہار کرتا ہوں کہ جب علی کا ذکر آئے تو یہ ابر کو سلام کہتے ہیں

شیعہ کی تین قسموں میں دوسری قسم جن کا ذکر ہم کرچکے ہیں، روافض ہیں جو تین فرقوں پر مشتمل ہیں۔

انھیں روافض اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو ٹھکرا دیا (رفض کے معنی ٹھکرا دینے اور چھوڑ کر دینے کے ہیں)۔ ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آنحضرت نے علیؓ بن ابو طالب کو خلیفہ قرار دیا تھا۔ اور اس حقیقت کا اعلان و اظہار بھی کر دیا تھا۔ اس پر ان تمام حلقوں کا اجماع ہے کہ آنحضرتؐ کے انتقال کے بعد اکثر صحابہ نے آپؐ کی پیروی نہ کرکے گمراہی اختیار کی۔ اور یہ کہ امامت نص اور توقیف (اطلاع جو شارع کی طرف سے ہو) کی رہین منت ہے۔ اور یہ کہ یہ قرابت سے تعبیر ہے۔ نیز یہ کہ امام کے لیے تقیہ کے عالم میں اپنی امامت کا انکار کر دینا جائز ہے۔ احکام میں اجتہاد کی جملہ صورتوں کو انھوں نے باطل ٹھہرایا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ امام وہی ہونا چاہیے جو سب لوگوں سے افضل ہو۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ علی اپنی تمام باتوں میں برسرِ حق تھے۔ اور امور دین میں ان سے کبھی بھی کوئی بھول چوک نہیں ہوئی۔ کاملیہ یعنی ابو کامل کے پیرو کاروں نے البتہ اس موقف کی تائید نہیں کی۔ ان کی رائے میں عوام تو اس بنا پر کفر کے مرتکب ہوئے ہیں کہ انھوں نے علی کی اقتدا نہیں کی۔ اور علی اس وجہ سے کافر ہوئے کہ انھوں نے خلافت کا مطالبہ نہیں کیا۔ ائمہ جور کے خلاف خروج (بغاوت) کو یہ لوگ ناجائز جانتے تھے۔ ان کا اس معاملہ میں یہ عقیدہ تھا کہ خروج کا حق صرف اس امام کو ہے کہ جس کی امامت نص پر مبنی ہو۔ کاملیہ کے سوا روافض کے چودہ فرقے ہیں۔ ان سب کو امامیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ علی بن ابی طالب کی امامت منصوص (نص پر مبنی) ہے۔

۱۔ ان میں کا پہلا فرقہ قطعیہ ہے۔ انھیں قطعیہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ "موسیٰ بن جعفر بن محمد بن علی" کی موت کو قطعی و یقینی خیال کرتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد علی بن ابی طالب کو خلیفہ مقرر کیا تھا۔ اور اسی سلسلہ میں ان کے نام اور شخصیت کی تصریح فرمائی تھی۔ اور علی نے اپنے بیٹے حسن بن علی کے بارہ

میں نص کی تھی۔ اور حسن نے اپنے بھائی حسین بن علی کے متعلق خلافت کی وضاحت کر دی تھی۔ اسی طرح حسین بن علی نے اپنے بیٹے علی بن حسین سے متعلق، اور علی بن حسین نے اپنے بیٹے محمد بن علی کے بارہ میں۔ اور محمد بن علی نے اپنے بیٹے جعفر بن محمد کے بارہ میں، اور جعفر بن محمد نے موسیٰ بن جعفر کے بارہ میں نص کی ہے۔ اور موسیٰ بن جعفر نے اپنے صاحبزادے علی بن موسیٰ اور علی بن موسیٰ نے اپنے صاحبزادے محمد بن علی بن موسیٰ سے متعلق امامت کی تصریح کی۔ اور انھوں نے اپنے صاحبزادے حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسیٰ سے متعلق نص سے کام لیا۔ اور یہ وہی ہیں جو سامرہ میں رہتے تھے۔ اور حسن بن علی نے اپنے صاحبزادے محمد بن الحسن بن علی کے بارہ میں تصریح کی۔ اور یہی وہی امام ہے جو نظروں سے اوجھل ہے۔ اور جس کا انتظار کیا جا رہا ہے۔ جس کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ وہ ظلم و جور سے بھر جانے کے بعد دامن زمین کو عدل و انصاف سے بھر دے گا۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ 'کیسانیہ' ہے۔ اور یہ گیارہ فرقوں پر مشتمل ہیں۔ 'کیسانیہ' کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ 'المختار' جس نے خروج (بغاوت) کیا، امام حسین کے خون کو بنائے مطالبہ ٹھہرایا، اور "محمد بن الحنفیہ" کی بیعت پر لوگوں کو آمادہ کیا اس کو 'کیسان' بھی کہا جاتا تھا۔ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مولیٰ تھے۔

۲۔ کیسانیہ کے پہلے فرقے کا جسے روافض کا دوسرا فرقہ کہنا چاہیے، عقیدہ یہ تھا کہ علی بن ابی طالب نے اپنے بیٹے 'محمد بن الحنفیہ' کی امامت کی تصریح فرمائی تھی۔ یہی وجہ ہے انھوں نے بصرہ کی لڑائی میں پرچم انھیں کو عطا کیا تھا۔

۳۔ روافض کا تیسرا فرقہ جو کیسانیہ کا دوسرا فرقہ ہے یہ رائے رکھتا تھا کہ علی بن ابی طالب نے اپنے بیٹے حسن بن علی کے حق میں نص کی تھی۔ اور حسن نے اپنے بھائی حسین بن علی کے بارہ میں نص کی تھی۔ اور حسین بن علی نے اپنے بھائی محمد بن علی سے متعلق امامت کی تصریح کی تھی، جنھیں "محمد بن الحنفیہ" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

۴۔ روافض کا چوتھا فرقہ 'الکربیہ' ہے۔ جو 'کیسانیہ' کا تیسرا فرقہ ہے۔ یہ "ابو کرب الضریر"

کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔

ان کا یہ خیال تھا کہ محمد بن الحنفیہ جبالِ رضوی[۱] میں زندہ ہیں۔ شیر ان کی دائیں طرف اور چیتا ان کی بائیں طرف کھڑے پہرہ دے رہے ہیں۔ کھانے پینے کی چیزیں صبح و شام اس وقت تک انھیں ملتی رہیں گی جب تک کہ یہ غار سے نکل کر ظاہر نہیں ہو جاتے۔ ان کی رائے میں ان کا اس حال پر صابر و شاکر رہنا کہ مخلوق سے الگ تھلگ، اور ان کی نظروں سے اوجھل ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ایسی تدبیر سے متعلق ہے جس کو سوا اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ کثیر[۲] شاعر اسی کا قائل تھا اور اس کے ان اشعار میں اسی حقیقت کا اظہار ہے

الا ان الائمۃ من قریش ولاۃ الحق اربعۃ سواء

ائمہ بلا شبہ قریش میں سے ہیں، یہ چاروں حق کے پاسبان ہیں اور ہم رتبہ ہیں۔

علی، والثلاثۃ من بنیہ هم الاسباط لیس بهم خفاء

ایک ان میں علی ہیں، باقی تین ان کے بیٹے ہیں۔ یہ ایسے بیٹے ہیں کہ جن کا حسب و نسب ڈھکا چھپا نہیں۔

فسبط سبط ایمان و بر وسبط غیبۃ کربلاء

چنانچہ ان کا ایک بیٹا تو ایمان او رنیکی سے بہرہ ور ہے۔ اور ایک ایسا ہے کہ جس کو کربلا نے اپنے دامن میں چھپا لیا ہے۔

فسبط لا یذوق الموت حتیٰ یقود الخیل یقدمها اللواء

---

[۱] مدینہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے۔ جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ محمد بن حنفیہ اس میں چھپے بیٹھے ہیں۔

[۲] یہ کثیر بن عبدالرحمن بن ابی جمعہ ہے۔ مشہور اموی شاعر ہے۔ اسے کثیر عزہ بھی کہا جاتا ہے عزہ جسے حاجبیہ کے نام سے بھی اس نے پکارا ہے۔ اس کی معشوقہ ہے جس کی رعائت سے اس نے تشبیب کے بہت سے اشعار کہے ہیں۔ یہ تناسخ ارواح کا قائل تھا۔

اور ایک وہ ہے جو اس وقت تک موت کا ذائقہ چکھنے والا نہیں جب تک کہ ایسے
شاہسواروں کو میدان قتال میں نہ لے آئے کہ جن کے آگے آگے پرچم اور علم ہو۔

تغیب لایری فیھم زمانا ۔۔۔۔۔ برضوی عندہ عسل وماء

یہ جبال رضوی میں ایک عرصہ تک کے لیے روپوش ہو گیا ہے جہاں شہد اور پانی
دونوں موجود ہیں۔

۵۔ روافض کا پانچواں فرقہ جسے "کیسانیہ" کا چوتھا فرقہ کہنا چاہیے، یہ رائے رکھتا
تھا کہ "محمد بن الحنفیہ" کو جبال رضوی میں بربنائے عقوبت محصور کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ ایک
تو ان کا میلان عبدالملک بن مروان کی طرف تھا۔ دوسرے انھوں نے اس کی بیعت بھی کر لی تھی۔

۶۔ روافض کا چھٹا فرقہ جو کیسانیہ کا پانچواں فرقہ ہے یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ محمد بن الحنفیہ
مر چکے ہیں۔ اور ان کے بعد امام ان کے بیٹے ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ ہیں۔

. . . .

۸۔ روافض کے آٹھویں فرقہ کا جو 'کیسانیہ' کا ساتواں فرقہ ہے، یہ خیال تھا کہ ابو ہاشم
عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ کے بعد امام ان کا بھتیجا الحسن بن محمد بن الحنفیہ ہے۔ جن کے حق میں ابو ہاشم
نے وصیت کر رکھی تھی۔ اس کے بعد الحسن نے اپنے بیٹے علی بن الحسن کے حق میں وصیت کی جنھوں
نے اپنے بعد کسی کو امام مقرر نہیں کیا۔ لہذا یہ محمد بن الحنفیہ کی رجعت کا انتظار کرنے لگے۔ ان
کا یہ کہنا ہے کہ یہ ضرور لوٹیں گے اور زمام اختیار اپنے ہاتھ میں لیں گے۔ موجودہ حالات
میں یہ اپنے کو عالم 'تیہ' (حیرت)[۵] میں تصور کرتے ہیں۔ کہ بغیر امام کے جی رہے ہیں۔ حتیٰ کہ

---

[۵] اس تلمیح کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے جس میں بنی اسرائیل کے بارہ میں یہ مذکور ہے کہ یہ اللہ کی نافرما
وجہ سے چالیس سال تک جنگل میں حیران و ششدر پھرتے رہے۔ آیت یہ ہے

[illegible] الارض مائدہ [illegible]

مد بن الحنفیہ ظہور فرما ہوں۔

۹۔ روافض کا نواں فرقہ (جسے کیسانیہ کا آٹھواں فرقہ کہنا چاہیے) یہ سمجھتا تھا کہ ابوہاشم کے بعد منصب خلافت کے حق دار محمد بن علی بن عبداللہ بن عباسؓ ہیں۔ اور یہ بات وہ اس وجہ سے کہتے تھے کہ ابوہاشم کا جب شام سے لوٹتے ہوئے مقام 'شراۃ' پر انتقال ہوا تو انھوں نے ان کے حق میں وصیت کی تھی۔ ان کے بعد محمد بن علی نے اپنے بیٹے 'ابراہیم بن محمد' کو وصی ٹھہرایا۔ اور ابراہیم بن محمد نے ابی العباس کو وصی قرار دیا۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ خلافت بر بنائے وصیت، ابوجعفر منصور تک پہنچتا ہے۔

پھر ان میں کے بعض نے اس قول سے رجوع کیا اور یوں کہا کہ آنحضرتؐ نے عباس بن عبدالمطلب کے حق میں نص کی تھی۔ اور انھیں امام چنا تھا۔ انھوں نے اپنے بیٹے عبداللہ کو امام مقرر کیا اور عبداللہ نے اپنے بیٹے علی بن عبداللہ کے حق میں امامت کی وصیت کی۔ پھر اسی انداز سے انھوں نے سلسلہ امامت کو چلایا یہاں تک کہ نوبت ابوجعفر منصور تک پہنچی۔ اس خیال کے لوگوں کو 'راوندیہ' کہتے ہیں۔ ابومسلم[1] کے بارے میں یہ گروہ دو فرقوں میں بٹ گیا۔ ایک تو اس بات کا قائل ہوا کہ ابومسلم مارا گیا۔ انھیں 'رزامیہ' کہتے ہیں۔ جو ایک شخص 'رزام' کی طرف منسوب ہے۔ دوسرے نے یہ کہا کہ ابومسلم مرا نہیں بلکہ بقید حیات موجود ہے۔ اسے 'ابومسلمیہ' کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ انھوں نے اپنے اسلاف کے خلاف کئی حرام چیزوں کو حلال ٹھہرایا۔

۱۰۔ روافض کا دسواں فرقہ 'حربیہ' ہے۔ جو عبداللہ بن عمرو بن حرب کے پیروکاروں سے

---

[1] یہ ابومسلم کون ہے اس کی شخصیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کی رائے میں یہ عبدالرحمٰن بن مسلم ہے۔ بعض کے خیال میں یہ وہی عثمان خراسانی ہے جو دعوت عباسیہ کا علمبردار تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اسے ابراہیم بن یسار بن سدوسی کے نام سے پکارا۔ جس نے ابراہیم الامام کے کہنے پر اپنا نام بدل لیا۔ اور بجائے ابراہیم کے عبدالرحمٰن کہلایا۔

تعبیر ہے۔ یہ کیسانیہ کا نواں فرقہ ہے۔

اس گروہ کی یہ رائے تھی کہ ابوہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ نے عبداللہ عمرو بن حرب کو امام ٹھہرایا تھا۔ اور اس میں ابوہاشم کی روح ہی نے گویا دوسرا قالب اختیار کر لیا تھا۔ پھر ان لوگوں پر عبداللہ بن عمرو بن حرب کا جھوٹ کھل گیا۔ اور یہ امام کی تلاش میں مدینہ کی طرف روانہ ہوئے۔ یہاں ان کی ملاقات عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب سے ہوئی۔ انھوں نے ان کو اپنی امامت کی دعوت دی۔ جس کو انھوں نے بہ دل مان لیا۔ اور ان کے وصی ہونے کا بھی دعویٰ کیا۔ عبداللہ بن معاویہ کے بارے میں ان میں تین گروہ پیدا ہو گئے۔

ایک گروہ نے تو کہا کہ ان کا انتقال ہو گیا۔

دوسرے نے کہا کہ وہ جبال اصفہان میں پناہ گزین ہیں اور زندہ ہیں۔ مرے نہیں۔ اور اس وقت تک ان کی موت واقع ہونے والی نہیں جب تک کہ یہ جہاد کے گھوڑوں (یعنی سپاہ اور فوج) کو ہنکاتے ہوئے بنی ہاشم کی خدمت میں پیش نہ کر دیں۔

تیسرے گروہ نے بھی ان کی زندگی کا اعلان کیا اور کہا کہ وہ جبال اصفہان میں مقیم ہیں اور اس وقت تک نہیں مریں گے جب تک کہ عامۃ الناس کی زمام قیادت نہ سنبھال لیں۔ ان کی رائے میں یہ وہی مہدی ہیں جن کی آمد کی بشارت آنحضرتؐ نے دے رکھی ہے۔

۱۱۔ روافض کا گیارھواں فرقہ بیانیہ ہے۔ یہ 'بیان بن سمعان التمیمی' کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ کیسانیہ کی اسے دسویں قسم قرار دینا چاہیے۔

ان کا یہ خیال تھا کہ ابوہاشم نے بیان بن سمعان التمیمی کے حق میں وصیت کی تھی۔ لیکن یہ اپنی اولاد کے بارہ میں وصیت نہ کر پائے۔

۱۲۔ روافض کا بارھواں گروہ کیسانیہ کا گیارھواں فرقہ شمار ہوتا ہے۔

ان کی یہ رائے تھی کہ ابوہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ کے بعد امام علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ہیں۔

۱۳۔ روافض کا تیرھواں گروہ وہ ہے جو سلسلہ نص کا آغاز آنحضرت سے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آنحضرت نے تو علی کی امامت کی تصریح کی اور پھر یہ سلسلہ اسی انداز سے چلا۔ حتیٰ کہ علی بن الحسین تک وسعت پذیر ہوا۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ علی بن الحسین کے بعد امام ان کے بیٹے ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین ہیں۔ اور پھر ابوجعفر کو وصیت کی رو سے المغیرہ بن سعید امامت کے حق دار ہیں۔ یہ لوگ مہدی کے ظہور تک انھیں کے حلقہ ارادت میں منسلک رہنے کے قائل ہیں۔ اور مہدی ان کی رائے میں محمد بن عبداللہ بن الحسن (بن الحسن) ابن علی بن ابی طالب رضوان اللہ علیہم ہیں۔ ان کی یہ بھی رائے ہے کہ یہ جبال حاجر میں مقیم ہیں۔ اور خروج کے وقت تک یہ یہیں اقامت گزیں رہیں گے۔

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک سلسلہ امامت کا آغاز آنحضرتؐ سے ہوتا ہے اور علی بن الحسین تک پہنچتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت علی کو امام مقرر کیا۔ علی نے الحسن کی امامت کی تصریح کی۔ الحسن نے الحسین کے حق میں وصیت کی۔ اور الحسین نے علی بن الحسین کے بارہ میں امامت کی تصریح کی۔

۱۴۔ روافض کا چودھواں فرقہ امامت کو علی سے شروع کرتا ہے۔ اور علی بن الحسین تک وسعت دیتا ہے۔ پھر یہ کہتا ہے کہ علی ابن الحسین کے بعد ابوجعفر محمد بن علی امام ہیں۔ اور ابوجعفر کے بعد امامت کا حق محمد بن عبداللہ ابن الحسن کو پہنچتا ہے۔ جنھیں مدینہ میں ظاہر ہونا ہے۔ اور یہی ان کے نزدیک مہدی بھی ہیں۔ یہ المغیرہ بن سعید کی امامت کے منکر ہیں۔

۱۵۔ روافض کا پندرھواں گروہ سلسلہ امامت کا آغاز علی سے کرتا ہے۔ اور اسے علی بن الحسین تک بڑھاتا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ علی بن الحسین نے ابوجعفر محمد بن علی کے حق میں امامت کی تصریح کی۔ اور ابوجعفر محمد بن علی نے ابومنصور کے بارہ میں وصیت کی۔ پھر یہ دو فرقوں میں بٹ گئے۔

ایک فرقہ تو "الحسینیہ" ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ابومنصور نے اپنے بیٹے الحسین بن ابی

منصور کے حق میں وصیت کی۔ لہٰذا ان کے بعد ہی امام ہیں۔
دوسرا گروہ "المحمدیہ" کہلاتا ہے۔ یہ محمد بن عبداللہ ابن الحسین کی امامت کا قائل ہے
ان کا قول ہے کہ ابوجعفر نے اسی طرح ابی منصور کے حق میں امامت کی وصیت کی کہ جس
طرح حضرت موسیٰ نے یوشع بن نون کے حق میں وصیت کی تھی۔ اور اپنے اور حضرت ہارون
کے بیٹے کو نظر انداز کر دیا تھا۔ ہاں ابی منصور کے بعد یہ منصب پھر اسی طرح اولاد علی کی
طرف لوٹ آئے گا جس طرح یوشع بن نون کے بعد اولاد ہارون کی طرف لوٹ آیا تھا۔ اس
کی توجیہہ یہ لوگ یوں بیان کرتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنی اور حضرت ہارون کی اولاد کو نظر انداز
کر کے زمام کار یوشع بن نون کو اس بنا پر سونپی کہ دونوں قبیلوں میں باہم اختلاف رونما نہ ہو۔
اور ایک تیسرا آدمی یوشع بن نون درحقیقت جسے حاکم ہونا چاہیے اس کا پتہ دے۔ اسی
مصلحت کے پیش نظر ابوجعفر نے ابی منصور کے حق میں وصیت کی۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ابو منصور
نے (صاف صاف) کہہ دیا تھا کہ میں نے منصب امامت کا امین ہوں۔ اور یہ حق نہیں رکھتا
کہ اس کو کسی غیر کے سپرد کر دوں۔ اصل قائم اور سربراہ محمد بن عبداللہ ہیں۔

۱۶۔ روافض کا سولھواں فرقہ سلسلہ امامت کو ابوجعفر محمد بن علی تک وسعت دیتا
ہے اور کہتا ہے کہ ابوجعفر نے، جعفر بن محمد کے حق میں وصیت کی تھی، اور یہ کہ جعفر بن محمد
زندہ ہیں مرے نہیں۔ اور اس وقت تک انھیں مرنا نہیں ہے جب تک کہ انھیں غلبہ
حاصل نہ ہو جائے۔ اور وہی مہدی قائم ہیں۔ اس گروہ کو "الناووسیہ" کہتے ہیں۔ ان کا
انتساب ان کے سربراہ "عجلان بن ناوس، بصری کی طرف ہے۔

۱۷۔ روافض کا سترھواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ جعفر بن محمد پر موت وارد ہو چکی، اور
ان کے بعد ان کے بیٹے "اسمٰعیل" امامت کے سزاوار ہیں۔ یہ گروہ اس بات کو نہیں مانتا
ہے کہ یہ اپنے والد کی زندگی ہی میں فوت ہو چکے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب تک اقتدار
حاصل نہ کر لیں یہ مرنے والے نہیں، کیونکہ ان کے والد نے بتا دیا تھا۔ کہ ان کے وصی اسمٰعیل

ہیں۔ اور یہ کہ ان کے بعد یہی امام ہیں۔

۱۸۔ روافض کی اٹھارویں قسم قرامطہ[۵] ہیں۔

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرت صلعم نے علی بن ابی طالب کے حق میں صراحت فرمائی تھی۔ علی نے، الحسن کو بذریعہ نص امام ٹھہرایا۔ اور الحسن' نے اپنے بھائی' الحسین' اس کا حق دار قرار دیا۔ پھر الحسین نے اپنے بیٹے' علی بن الحسین' کے بارہ میں صراحت کی۔ اور' علی بن الحسین' نے اپنے بیٹے محمد بن علی' کو امام مقرر کیا۔ اسی طرح محمد بن علی نے اپنے بیٹے جعفر کی امامت کی وضاحت کی۔ اور جعفر نے اپنے بیٹے محمد بن اسمٰعیل کو وصی ٹھہرایا۔ ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ محمد بن اسمٰعیل زندہ ہیں اور اس وقت تک موت کی آغوش میں نہیں جائیں گے جب تک پورے کرۂ ارض پر ان کا قبضہ نہیں ہو جاتا۔ اور یہ کہ وہی مہدی بھی ہیں کہ جن کے حق میں پہلے بشارت دی جا چکی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ ان روایات پر اعتماد کرتے ہیں جو ان کے بزرگوں سے مروی ہیں ان میں یہ مذکور ہے کہ ساتواں امام ان کا قائم اور سربراہ ہو گا۔

۱۹۔ روافض کا انیسواں گروہ سلسلۂ امامت کا آغاز حضرت علی سے کرتا ہے اور

---

[۵] اس گروہ کا انتساب کوفہ کے ایک صاحب قرمط کی طرف ہے۔ یہ معتضد باللہ کے زمانہ میں پھلے پھولے۔ اس شخص نے مسلمانوں پر کیا کیا ظلم ڈھائے۔ اسلامی شریعت میں کیا کیا تحریف کی۔ اور کس طرح مخالف اسلام طاقتوں کا ساتھ دیا۔ یہ تمام افسوسناک تفصیلات اسلامی تاریخ میں محفوظ ہیں۔ ان کے عقائد کا تانا بانا، اہل السنت اور متوازن شیعہ دونوں سے مختلف ہے۔ اور اتنا مختلف ہے کہ بیچ کی کوئی راہ پائی نہیں جاتی۔ ان کے نزدیک عقائد، احکام، زندگی کے معمولات، اور تمام نصوص تاویل طلب ہیں۔

جعفر بن محمد تک پہنچاتا ۔ اور اسی ترتیب سے اس کی کڑیوں کو وسعت دیتا اور پھیلاتا ہے۔ جس کا ذکر قرامطہ کے ضمن میں ہونا مناسب ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ جعفر بن محمد نے دوسرے بچوں کو چھوڑ کر صرف اسمٰعیل ہی کو وصی ٹھہرایا تھا۔ لیکن جب ان کا انتقال ان کی زندگی ہی میں ہو گیا تو امامت ان کے بیٹے محمد بن اسمٰعیل کی طرف منتقل ہو گئی ۔ اس گروہ کو 'المبارکیہ' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ المبارک ان کا ایک سربراہ تھا اور یہ انتساب اسی مناسبت سے ہے ۔

یہ محمد بن اسمٰعیل کی موت کے قائل ہیں ۔ ان کی رائے میں ان کے بعد امامت کا حق ان کی اولاد کو ہے۔

۲۰ ۔ روافض کا بیسواں گروہ سلسلۂ خلافت کو علی سے شروع کرتا ہے ۔ اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس کو جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے ۔ یہ گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جعفر کے بعد امامت محمد بن جعفر کا حق ہے ۔ پھر ان کے بعد یہ ان کی اولاد میں منتقل ہو جائے گی ۔ ان کو 'السمیطیہ' کہا جاتا ہے ۔ کیونکہ یہ اپنے ایک سربراہ یحیی بن ابی سمیط کی طرف منسوب ہیں ۔

۲۱ ۔ روافض کا اکیسواں گروہ سلسلہ خلافت کو علی سے شروع کر کے جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے ۔ جیسا کہ ابھی ابھی گزر چکا ہے ۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جعفر کے بعد ان کے بیٹے عبداللہ بن جعفر امام ہیں ۔ یہ ان کی اولاد میں سب سے بڑے تھے ۔ اور آئندہ امامت انہی کی اولاد میں رہے گی ۔ اس عقیدہ کے لوگوں کو 'العماریہ' کہا جاتا ہے ۔ عمار ان کا ایک سربراہ تھا ۔ ان کا ایک نام 'الفطحیہ' بھی ہے ۔ اور یہ اس مناسبت سے ہے کہ عبداللہ بن جعفر کے پاؤں خاصے چوڑے چکلے تھے ('افطح' کے معنی چوڑا چکلا ہونے کے ہیں) ۔

اس عقیدہ کو ماننے والوں کی تعداد زیادہ ہے ۔

۲۲ ۔ روافض کا بائیسواں گروہ سلسلہ امامت کو جعفر بن محمد تک پہنچاتا ہے ۔ اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جعفر بن محمد نے اپنے بیٹے موسیٰ بن محمد کے حق میں صراحت کی تھی ۔ اور یہ کہ

موسیٰ بن محمد زندہ ہیں۔ اور اس وقت تک موت سے دوچار ہونے والے نہیں جب تک کہ پورے کرۂ ارضی کو، اسی طرح مشرق سے لے کر مغرب تک، عدل و انصاف سے نہ بھر دیں جیسے اس وقت یہ ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔

اس گروہ کو 'الواقفہ' کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ سلسلہ خلافت کو موسیٰ بن جعفر پر ختم کر دیتے ہیں اور آگے نہیں بڑھاتے۔

اس گروہ کے بعض مخالفین انھیں 'الممطورہ' کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ اس کے معنی بارش میں بھیگے ہوئے کے ہیں۔ بات یہ ہے کہ ان کے ایک آدمی نے یونس بن عبدالرحمن سے مناظرہ کیا۔ اس کا تعلق 'القطعیۃ' سے تھا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو موسیٰ بن جعفر کی موت کو قطعی خیال کرتے ہیں۔ اس نے اس سے بر سبیل طنز یہ کہا کہ تم سے بحث و تحیص میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں سے بھی زیادہ سہل ہے۔ اس وقت سے یہ طنز ان سے گویا چپک کر رہ گئی۔

موسیٰ بن جعفر کی امامت کے قائلین کو 'الموسائیہ' بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ موسیٰ بن جعفر کی امامت پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کا ایک نام 'المفضلیہ' ہے۔ اور یہ ان کے ایک سربراہ المفضل بن عمر کی مناسبت سے ہے۔ جس کو ان میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

'الموسائیہ' کے ایک گروہ نے موسیٰ بن جعفر کے معاملہ میں توقف سے کام لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ ان کا انتقال ہو چکا ہے یا نہیں۔ البتہ ہم ان کی امامت پر اس وقت تک قائم ہیں، جب تک کہ کسی دوسرے کی امامت کھل کر ہمارے سامنے نہیں آجاتی۔ اور جونہی کسی دوسرے کی امامت واضح ہو جائے گی۔ ہم اس کو مان لیں گے اور اس کی اطاعت کریں گے۔ القطعیہ کے عقائد کے بارہ میں، جنھوں نے موسیٰ بن جعفر کی موت کو قطعی خیال کیا۔ ہم اوائل بحث میں جہاں روافض کے عقائد کا تذکرہ ہے بہ تفصیل بیان کر

آئے ہیں۔

۲۳۔ روافض کا تئیسواں گروہ امامت کو علی سے شروع کرتا ہے۔ اور اسی انداز سے جیسا کہ ہم نے قدمار کے قول کی روشنی میں کہا ہے، اس کو موسیٰ بن جعفر ہی تک وسعت دیتا ہے ہاں ان کا یہ کہنا ہے کہ موسیٰ بن جعفر نے اپنے بیٹے احمد بن موسیٰ بن جعفر کے حق میں صراحت کی تھی۔

۲۴۔ روافض کا چوبیسواں فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرتؐ نے علی کے حق میں نص فرمائی۔ اور علی نے الحسن بن علی کو وصی ٹھہرایا۔ اور پھر یہ سلسلہ امامت' محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر تک پہنچتا ہے۔ جیسا کہ ہم روافض کے پہلے فرقہ سے متعلق بیان کر چکے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ' محمد بن الحسن' کے بعد امام قائم کو آنا ہے اور وہی ظاہر ہو کر دنیا کو عدل سے بھریں گے اور ظلم کا قلع قمع کریں گے۔ پہلوں کا کہنا ہے کہ محمد بن الحسن ہی وہ امام قائم ہیں جنھیں ظہور فرما کر اس دنیا کو اسی طرح عدل سے بھرنا ہے جس طرح کہ یہ بہ حالاتِ موجودہ ظلم و جور سے بھری ہوئی ہے۔

محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر کی وجہ سے روافض میں ایک اختلاف اور پیدا ہوا۔ یہ جب ان کے باپ فوت ہوئے ہیں، آٹھ برس کے تھے۔ بعض کا کہنا ہے کہ چار برس کے تھے۔ سوال یہ ہے کہ اس حال میں یہ واجب الاطاعت امام ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اس میں دو رائیں ہو گئیں۔

بعض نے تو یہ کہا کہ یہ اس حال میں بھی امام ہیں۔ اور واجب الاطاعت ہیں اور دوسرے ائمہ کی طرح تمام احکام اور امور دنیا سے آگاہ ہیں۔ لہٰذا ان کی اطاعت و فرمانبرداری اسی طرح ضروری قرار پائی جس طرح ان سے پہلے باقی ائمہ کی ضروری تھی۔

دوسروں نے کہا کہ عمر کی اس منزل میں یہ ان معنوں میں امام ہیں کہ امامت کے

یہی مستحق ہیں کوئی دوسرا نہیں ۔ اور یہ کہ اس مقام پر اس وقت انہی کو فائز ہونا چاہیئے
رہی یہ بات کہ ان میں اس وقت بھی وہ خوبیاں پائی جاتی ہیں ، جو ان سے پہلے ائمہ
میں پائی جاتی تھیں ، تو یہ بات نہیں ۔ ان کی رائے میں اس عمر میں ان کے لیے یہ جائز
نہیں ہے کہ امامت کے فرائض خود سنبھالیں ۔ بلکہ جو شخص نماز پڑھائے اور اس وقت
احکام نافذ کرے وہ کوئی دوسرا شخص ہونا چاہیے جس میں فقہ ، دین ، تقویٰ و صلاح
کی خوبیاں ہوں ۔ اور ان فرائض کو یہ اس وقت تک ادا کرے جب تک کہ اس کم عمر امام
میں ان کاموں کی صلاحیت نہیں پیدا ہو جاتی ۔

غلو رکھنے والے روافض اور امامیہ کے بارہ میں بحث ختم ہوئی ۔

محمد جعفر پھلواروی

کم سنی کی شادی اور فسخ نکاح

اس میں بتایا گیا ہے کہ کم سنی کی شادی معاشرتی مصالح کے خلاف ہے۔ اور اگر کسی مجبوری سے کم سنی کی شادی کی جائے تو اسے فسخ نکاح کا حق مناسب عمر تک ہے۔ اس مسئلے پر اظہار خیال کی اصحاب علم کو دعوت دی جاتی ہے۔

نابالغہ اور اختیار فسخ : مسلک حنفی

دو قسم کے ولی مُجبر

احناف کے نزدیک باپ اور اس کی غیر موجودگی میں دادا ولی مجبر ہوتا ہے۔ ولی مجبر کا مطلب یہ ہے کہ بچی کا نکاح اس سے پوچھے یا اس کو بتائے بغیر کرا دے، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ[1]، تو وہ اپنے نکاح کو فسخ کرنے کا کوئی اختیار نہیں رکھتی۔ نہ بلوغ سے پہلے نہ بلوغ کے بعد۔ ہاں اگر باپ دادا کے علاوہ کوئی دوسرا ولی مجبر اس کا نکاح کرا دے تو وہ اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ پہلا قطرۂ خون دیکھتے ہی اسی آن دو گواہوں کے سامنے اعلان کر دے کہ "میں نے اپنا نکاح فسخ کر دیا" اور اگر اسے بلوغ کے بعد تک اپنے نکاح کا کوئی علم نہ ہو تو نکاح کا علم ہوتے ہی اسی آن گواہوں کے سامنے

---

[1] ثیب یا ثیبہ وہ عورت ہے جس کے شوہر نے قبل از بلوغ یا بعد از بلوغ اس کی بکارت زائل کی ہو۔ پھر وہ مطلقہ یا بیوہ ہو گئی ہو۔

اعلانِ فسخ کر دے۔ اگر علامت بلوغ دیکھنے یا علم نکاح ہونے کے بعد دو سیکنڈ بھی خاموش رہی تو اس کی رضامندی سمجھی جائے گی اور تمام عمر وہ اپنا نکاح فسخ نہیں کر سکتی۔ اگر اسے یہ مسئلہ نہ بھی معلوم ہو کہ (بالغ ہوتے ہی یا علم نکاح ہوتے ہی اسی آن اعلان فسخ کرنے سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے، تو ناواقفیت کا یہ عذر نہیں سنا جائے گا۔ شرح وقایہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

"وللولی انکاح الصغیر والصغیرۃ ولو ثیبا۔ فان زوجھما الاب او الجد لزم و فی غیرھما فسخ الصغیران حین بلغا او علما بالنکاح بعد،۔ و سکوت البکر رضاھنا ولا یمتد خیارھا الی آخر المجلس وان جھلت بہ ولا تعذر بجھلھا و الجھل لیس بعذر فی حقھا" (شرح وقایہ مع عمدۃ الرعایہ ص ۲۳ -۲۴ - مطبع مجتبائی ۱۹۱۹ء)

ولی کو نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح کرا دینے کا حق ہے۔ خواہ لڑکی ثیب ہی کیوں نہ ہو۔ پھر اگر باپ یا دادا نے انھیں بیاہا ہو تو لازمی طور پر نافذ ہو گا (کبھی اختیار فسخ نہ ہو گا) اور باپ دادا کے علاوہ دوسرے ولی کے کرائے ہوئے نکاح میں کم سن لڑکے اور لڑکی بالغ ہوتے ہی یا بعد بلوغ علم نکاح ہوتے ہی فسخ نکاح کر سکتے ہیں[1]۔ اور اس معاملے میں باکرہ کا سکوت رضامندی ہو گی۔ یہ خیار فسخ مجلس بدلنے تک قائم

---

[1] قاضی ابویوسف تو باپ دادا کے علاوہ دوسرے اولیا کے کرائے نکاح صغائر کو بھی دائم و قائم اور نا قابل فسخ مانتے ہیں۔ ملاحظہ ہو بین السطور ایضاً ص ۲۳ کی عبارت: و فیہ خلاف ابن یوسف ایضاً حیث یقول بلزوم نکاح غیر الاب والجد ایضاً و عدم خیار البلوغ

نہ رہے گا۔ اگرچہ وہ اس مسئلے سے ناواقف ہو۔

احناف میں صرف خصاف نے اتنی عنایت کی ہے کہ آخر مجلس تک اس خیار کو ممتد کر دیا ہے۔ وجعل الخصاف خیار البلوغ ممتدا الی آخر المجلس وھو خلاف روایۃ المبسوط (ایضاً ص ۲۴، حاشیہ ۲)۔ یہی مضمون ہدایہ مطبوعہ مجتبائی ۱۳۷۵ھ جلد ۲، ص ۲۹۶ - ۲۹۷ میں بھی ہے۔ اور قدوری مطبوعہ کراچی ص ۱۴۹ اور کنز الدقائق مطبوعہ کراچی ص ۱۰۱ میں بھی ہے۔ گویا حنفیہ کی چاروں بنیادی کتابیں اس مسئلے میں ہم آہنگ ہیں۔ ہم نے صرف بنیادی کتابوں کے حوالے دیے ہیں۔ ورنہ ہر حنفی کتاب فقہ میں یہ مسئلہ موجود ہے۔

باپ دادا کی وسعتِ اختیار

بات صرف اسی قدر نہیں کہ باپ دادا کا کرایا ہوا نکاح لڑکی فسخ نہیں کر سکتی بلکہ:

...... یلزمہ ذلک النکاح مطلقا ولو کان ذلک من غیر کفو او کان بغبن فاحش بزیادۃ مہرہ او قلۃ مہرھا لان شفقتھما علی الصغار فوق شفقۃ الاجانب والاقارب ...... (ایضاً ۲۳، حاشیہ ۷)۔

باپ دادا کا کرایا ہوا نکاح بلا کسی شرط کے (دائمی طور پر) لازماً باقی رہے گا اگرچہ غیر کفو سے ہوا ہو اور اگرچہ لڑکے کا مہر زیادہ اور لڑکی کا کم رکھ کر غبن فاحش سے کام لیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چھوٹے بچوں پر باپ دادا کی شفقت دوسرے تمام بے گانوں اور یگانوں کی شفقت پر فائق ہوتی ہے۔

سوئے اختیار

احناف کے نزدیک نابالغہ کو باپ دادا کے کرائے ہوئے نکاح میں بھی خیار فسخ

دیا گیا ہے جو بالغ ہوتے ہی اسی آن ہو سکتا ہے۔ مگر وہ بھی کوئی کھلا ہوا حق نہیں بلکہ اس کے لیے ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ اس ولی مجبر نے " سوئے اختیار" سے کام لیا ہو اور سوئے اختیار یہ ہے کہ اس سے پہلے اس نے اپنی کسی نابالغہ لڑکی کا نکاح

۱۔ غیر کفو میں کیا ہو۔ یا
۲۔ مہر مثل سے کم تر مہر پر کیا ہو۔ یا[1]
۳۔ کسی فاسق سے کر دیا ہو۔

(ایضاً ۳۱) (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ج ۴ ص ۳۱)

دلچسپ رعایت

احناف نے جو نابالغہ کو بالغ ہوتے ہی اسی آن فسخ نکاح کا حق دیا ہے اس میں ایک " بہت بڑی رعایت" یہ بھی رکھی ہے کہ اگر وہ علامت بلوغ ایسے موقع پر دیکھے جہاں اشہاد شاہدین ممکن نہ ہو۔ مثلاً آدھی رات کو دیکھے (یا غسل خانے یا خانے وغیرہ میں دیکھے) تو وہ اپنی زبان سے اسی وقت کہہ دے کہ میں نے اپنا نکاح فسخ کیا۔ اور صبح ہوتے ہی گواہوں کے سامنے یوں بیان دے کہ میں نے تو ابھی ابھی علامت بلوغ دیکھی ہے اور میں نے اپنا نکاح فسخ کیا۔ یہ بیان جھوٹ تو ہوگا لیکن یہ جھوٹ اس کے لیے جائز ہوگا تاکہ اس کا حق فسخ باقی رہے۔ اور یہ ایک شرعی ضرورت ہے۔ ولا یخفی ان ھذہ حالۃ ضرورۃ (الفقہ علی المذاھب الاربعہ ج ۴ ص ۳۱-۳۲) اور عمدۃ الرعایۃ کی عبارت یوں ہے:

" فان رأتہ لیلاً تطلب بلسانھا فتقول فسخت نکاحی وتشھد

---

[1] امام شافعی کے نزدیک مہر مثل سے کم رکھنا خلاف سنت ہے جس کا تارک گنہگار تو ہوگا مگر نکاح درست ہوگا۔ (ایضاً ص ۲۵)

اذا اصبحت وتقول رأیت الدم الآن۔ قیل لمحمد کیف یصح ھذا وھو کذب فقال لا تصدق فی الا شھاد فجاز لھا ان تکذب کیلا یبطل حقھا (شرح وقایہ ص ۴۲ حاشیہ ۲)۔

تصدیق قاضی

اور پھر یہ بھی واضح رہے کہ فسخ اتنی آسانی سے نہیں ہوجائے گا۔ بلکہ اس بالغہ کے فسخ کرنے کے بعد وہ تفریق بین الزوجین کے لیے تصدیق قاضی کی محتاج رہے گی[1]

(الفقہ علی المذاہب الاربعہ ج ۴ ص ۳۱)۔

ثیبہ کا سکوت

احناف نے ایک بڑا حق اور یہ دیا ہے کہ نابالغہ اگر ثیبہ ہو (خواہ پہلے سے ہو یا اس کے سابق شوہر نے کردیا ہو) تو بالغ ہونے کے بعد اس کا محض سکوت کافی نہیں اپنے قول یا عمل سے اگر رضا مندی نہ ظاہر کی ہو تو اسے حق فسخ ساری عمر رہے گا (ایضاً ص ۳۱)۔

بے بسی کی انتہا

مندرجہ بالا اقتباسات پڑھنے سے آپ کو اندازہ ہوگیا ہوگا کہ احناف نے نابالغہ کو اتنا زیادہ بے بس کردیا ہے کہ جس سے زیادہ بے بسی کا تصور بھی مشکل ہے۔ باپ دادا تو وہ ولی مجبر ہیں کہ وہ غیر کفو میں بیاہ دیں یا مہر میں غبن فاحش سے کام لیں یا فاسق کے حوالے کردیں کچھ بھی کریں اس بے چاری کو زندگی کی آخری سانس تک بھی حق فسخ نہیں۔ اس طرح بیاہ دینا حنفیہ کی اصطلاح میں "سوئے اختیار" ہے مگر نکاح میں کوئی فرق نہ آئے گا

---

[1] ازدواجی معاملات سب کے سب قضاء ہی کے واسطے سے ہونے چاہئیں۔ یہ صرف خلع ہی کے لیے نہیں۔ مرد اگر طلاق دے تو اسے بھی قضاء ہی کے راستے سے آنا چاہیے۔ موجودہ عائلی قوانین میں اس کی رعایت رکھی گئی ہے۔

اور لڑکی فسخ کے معاملے میں بے بس رہے گی۔ ہاں اگر دوسری بچی کے ساتھ بھی "سوئے اختیار" سے کام لیا ہو تو اس دوسری کو فسخ کا وہ اختیار مل جائے گا جو باپ دادا کے علاوہ دوسرے ولی مجبر کے کرائے ہوئے نکاح میں ملتا ہے (اس کا ذکر آگے آئے گا) گویا دو بچیوں کے ساتھ ایک جیسا برتاؤ ہے لیکن دونوں کے احکام میں فرق ہو جاتا ہے۔ پہلی بے اختیار ہے اور دوسری کو تھوڑا سا اختیار مل جاتا ہے۔

دوسری کو جو اختیار مل جاتا ہے وہ وہ اختیار ہے جو (باپ دادا کے علاوہ) دوسرے ولی مجبر کے کرائے ہوئے نکاح میں ملتا ہے اور وہ ایک ایسا اختیار ہے جو سلب اختیار سے بھی بدتر ہے۔ یعنی وہ علامتِ بلوغ دیکھتے ہی یا بصورت لاعلمی علم نکاح ہوتے ہی دو سیکنڈ گزرنے سے پہلے گواہوں کے سامنے فسخ نکاح کا اعلان کرے۔ اس کے بعد قاضی کی تصدیق سے تفریق ہوگی۔ یعنی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ دیہات کی ہر بچی بلوغ سے پہلے شرح وقایہ جلد ثانی تک فقہ ضرور جانتی ہے۔ لہذا ہر وقت اپنے ساتھ دو گواہوں کو بھی ضرور رکھتی ہوگی اور اتنی جرأت مندانہ حیا بھی رکھتی ہوگی کہ اگر دونوں گواہ کسی شب اس کے قریب نہ سوئے ہوں کہ وہ جگا سکے یا غسل خانے یا بیت الخلا کے دروازے پر کسی وقت موجود نہ ہوں تو ایسی صورتوں میں وہ "مقدس جھوٹ" بول سکتی ہے کہ اسی وقت میں نے اپنی علامتِ بلوغ دیکھ کر اپنا نکاح فسخ کر دیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ علامتِ بلوغ دیکھنے سے دو سیکنڈ پہلے تک وہ قوتِ فیصلہ سے عاری، بے عقل اور بے اختیار تھی لیکن پہلا قطرۂ خون دیکھتے ہی اتنی بڑی قوتِ فیصلہ کی مالک اور اس درجے ذہین و عاقل ہو جاتی ہے کہ ایک سیکنڈ کے اندر اندر اپنی زندگی کے مستقبل کے تمام نشیب و فراز کی تہہ تک پہنچ جاتی ہے اور فوراً شوہر کے بارے میں کوئی تحقیق کیے بغیر فیصلہ کر لیتی ہے کہ میرا اس سے نباہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ پہلے قطرۂ خون کے اس اعجاز سے انکار کی کون جرأت کر سکتا ہے؟

شفقت اور سوئے اختیار کا اجتماع

پھر ایک اور نکتہ بھی ملاحظہ ہو۔ ولی مجبر (باپ دادا) کو جو یہ لانہایت اختیار دیے گئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ چھوٹی اولاد پر وہ زیادہ شفیق ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا لڑکی کے بالغ ہونے کے بعد باپ دادا کی شفقت عداوت میں تبدیل ہوجاتی ہے؟ پھر بالغہ کے بارے میں باپ دادا شرعاً بے اختیار کیوں ہوجاتے ہیں۔ یہ شفقت کی کونسی قسم ہے کہ نابالغہ اتنی بے اختیار ہو کہ بالغ ہونے کے بعد بھی وہ بے بس ہی رہے؟ صرف ایک سیکنڈ کے لیے اسے اختیار فسخ حاصل ہو وہ بھی اس وقت جب کہ ولی مجبر پہلے سوئے اختیار کا مرتکب ہوچکا ہو۔

ایک سوال اور بھی ہے کہ جب بالغ ہو کر اس کے لیے جھوٹ جائز ہے اس لیے کہ یہ ایک شرعی ضرورت ہے تو شرعی ہی ضرورت سے ولی مجبر کے اختیارات میں کمی اور لڑکی کے اختیارات میں توسیع کیوں نہیں ہوسکتی؟ اور سوئے اختیار میں بہت سی دوسری بدعنوانیوں کو کیوں داخل نہیں کیا جاسکتا؟ جھوٹ تو بہرحال ایک لعنت ہے کتاب وسنت میں ہر جگہ اس کی ممانعت ہے لیکن کتاب وسنت میں نہ کہیں ولی مجبر کو اتنے اختیارات دیے گئے ہیں اور نہ لڑکی کے اختیارات اس قدر سلب کیے گئے ہیں۔

باپ دادا کی شفقت سے کون انکار کرسکتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ باپ دادا کو "اتنا شفیق" ماننے کے باوجود ان سے "سوئے اختیار" کا یہ خطرہ کیوں ہے کہ کہیں وہ غیر کفو سے نہ بیاہ دیں یا مہر میں غبن فاحش نہ کر بیٹھیں یا کسی فاسق سے پیوند نہ جوڑ دیں؟ اور اگر یہ خطرہ ہے اور بالکل صحیح خطرہ ہے تو شفیق ماننے کے بعد ولی کو جتنے بے پناہ اختیارات دیے گئے ہیں کیا "سوئے اختیار" کے بعد اتنا ہی سلب اختیارات کیا گیا ہے یا لڑکی کے اختیارات میں اتنا ہی اضافہ کیا گیا ہے؟ نہیں۔ بلکہ پہلی لڑکی کے ساتھ سوئے اختیار سے ولی کے اختیارات پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور ادھر لڑکی ویسی ہی بے اختیار رہتی ہے۔

ہاں دوسری لڑکی کے حق میں سوئے اختیار کو کام میں لانے سے صرف اتنا اثر پڑتا ہے کہ لڑکی کو علامتِ بلوغ دیکھتے ہی اسی آن دو گواہوں کے سامنے اعلان فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جیسا کہ آپ نے ابھی سن لیا کہ یہ حق سلبِ حق سے بھی بدتر ہے۔

سوئے اختیار صرف تین نہیں

ہم یہ گزارش کریں گے کہ سوئے اختیار میں صرف وہی تین باتیں شامل نہیں۔ اسی وزن کی دوسری باتوں کو بھی سوئے اختیار میں داخل کر لینا چاہیے۔ نیز اولیا کے اختیارات گھٹا کر کچھ مزید اختیارات لڑکی کو بھی دینے چاہئیں۔ پھر اول و آخر کا فرق بھی نہیں ہونا چاہیے۔ سوئے اختیار وہ تجارتی کاروبار بھی ہے جو یہاں عام طور پر نکاح یا شادی کے نام سے کیا جاتا ہے اور زرِ مہر پر اولیا قبضہ کر لیتے ہیں۔ شوہروں کا بیویوں کو معلق رکھ طلاق کی قیمت وصول کرنا بھی سوئے اختیار ہے۔ بھاری جہیز اور "تلک" کا مطالبہ، لڑکیوں کو جاہل رکھنا بھی سوئے اختیار میں داخل ہے۔ یہ کیا تماشا ہے کہ جاہل تو باپ رکھے اور سزا بھگتے لڑکی۔ یعنی اسے کیوں یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا کہ بالغ ہوتے ہی اسی آن اعلان فسخ نہ کرے تو اس کا نکاح ناقابلِ فسخ ہو جاتا ہے۔ سوئے اختیار صرف وہی نہیں جو اپنی لڑکی کے خلاف استعمال ہو۔ اپنے دوسرے اقربا، بیوی، بہن بھائی اور والدین وغیرہ کی حق تلفی کرنے والے کے متعلق یہ کیوں فرض کر لیا جائے کہ وہ اپنی لڑکیوں کے حق میں ضرور حسنِ اختیار ہی سے کام لے گا۔ کیا اپنی بیٹیوں کو ترکہ نہ دینے والے باپ سوئے اختیار کے مرتکب نہیں؟ یہ حق تلفیاں مہرِ مثل میں کمی زیادتی کرنے یا غیر کفو میں بیاہ دینے یا فاسق سے نکاح کرانے سے کہیں بدتر سوئے اختیار ہیں۔ بھلا فاسق تو وہ خود ہے جو ان صریح حق تلفیوں کا علی الاعلان ارتکاب کر رہا ہے۔ وہ تو ہرگز اتنے لامحدود اختیارات کا مستحق نہیں ہو سکتا کہ لڑکی کلیتہً بے اختیار ہو کر رہ جائے۔

اختیاراتِ نبوی کی ہمسری

اس قسم کے اتھاہ اختیارات صرف پیغمبر کے لیے مخصوص ہیں۔ ارشادِ خداوندی ہے:

۱۔ النبی اولی بالمومنین من انفسھم۔

نبی اہلِ ایمان پر خود ان کی ذات سے بھی زیادہ اختیار رکھتا ہے۔

۲۔ ما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ و رسولہ ان یکون

لھم الخیرۃ من امرھم۔

کسی مومن مرد و زن کو جب کہ اللہ اور اس کا رسول فیصلہ کر دے کوئی اختیار

ان کے اپنے معاملے میں بھی باقی نہیں رہتا۔

پس جو اختیارات اللہ اور اس کے رسولؐ نے باپ دادا کو نہیں دیے وہ کوئی اور نہیں دے سکتا۔ ہم صرف یہ جاننا چاہتے ہیں کہ "ولی مجبر" کے ان لامحدود اختیارات اور لڑکی کی ان بے اختیاریوں کے لیے کون سی نص ہے جس کی بنیاد پر یہ فقہی عمارت کھڑی کی گئی ہے۔

ولی مجبر کی فقہی اصطلاح

ولی مجبر کی کوئی اصطلاح کتاب و سنت میں موجود نہیں۔ یہ صرف فقہاء کی اصطلاح ہے۔ فقہا کی ہر اصطلاح قابلِ اعتراض یا قابلِ ترک نہیں۔ لیکن اگر کتاب و سنت میں ان کی کوئی محکم بنیاد نہ ملتی ہو بلکہ وہ فقہا کی محض ایک رائے ہو اور وہ حرجِ عظیم ——— سلبِ حریت و اختیار ——— کا سبب ہو تو وہ اصطلاح نہ واجب العمل شے ہے نہ کوئی ناقابلِ ترمیم شرعی قانون۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ صغر سنی کی شادی کے جواز کے لیے یہ اصطلاح وضع ہوئی ہے یہ ہم اس لیے عرض کر رہے ہیں کہ شریعت کے اصل ماخذ کتاب و سنت میں کم سنی کی شادی کا کہیں کوئی مستند سراغ نہیں ملتا۔

ولی مجبر کے لیے غلط استدلال

جن آیات یا احادیث سے اس کا جواز نکالا جاتا ہے ان سے استدلال ہی صحیح نہیں۔ مثلاً:

۱۔ ایک آیت یہ پیش کی جاتی ہے کہ

والّٰئی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلٰثۃ اشھر والّٰئی لم یحضن۔

تمھاری عورتوں میں جو آئسہ ہو چکی ہوں اگر تمھیں شبہ ہو تو ان کی عدّت (بعد از طلاق) تین ماہ ہے اور ان کی بھی جنھیں ماہواری نہ آئی ہو۔

والّٰئی لم یحضن (جنھیں ماہواری نہ آئی ہو) سے نابالغہ مراد لی جاتی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں۔ "من نسائکم" کا لفظ اس کی تائید نہیں کرتا۔ نساء بالغ عورتوں کو کہتے ہیں نہ کہ کم سن بچیوں کو۔ کمسن بچی کے لیے صغیرہ یا صبیہ وغیرہ کے الفاظ ہیں نہ کہ نساء کا لفظ۔ نساء کے معنی اگر کہیں مجازاً کمسن لڑکی کے لیے جائیں تو اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ حقیقی معنی نہ لیے جا سکتے ہوں۔ اب سوال یہ ہے کہ لم یحضن (جنھیں ماہواری نہ آئی ہو) سے کیا مراد ہے۔ اس سے مراد وہ بالغ عورتیں ہیں، جنھیں خون کی کمی یا کسی اور نسوانی مرض کی وجہ سے عرصۂ دراز سے ماہواری نہ آئی ہو اور اسی اثنا میں انھیں طلاق دے دی گئی ہو۔ ایسی عورتوں کی صورت حال جوان ہونے کے باوجود ویسی ہی ہو جاتی ہے جیسی کبرسنی کی وجہ سے آئسہ عورتوں کی ہوتی ہے۔ بالغ دونوں ہوتی ہیں۔ ایک کو بڑھاپے کے تقاضے سے ماہواری نہیں آتی اور دوسری کو اینیمیا (خون کی کمی)، یا دیگر نسوانی مرض کی وجہ سے۔ دنیا میں ایسی عورتوں کی کمی نہیں۔ لفظ نساء کے ہوتے ہوئے مفسرین کا یہ لکھ دینا کہ لم یحضن سے مراد صغیرہ یا نابالغہ ہے ہمارے لیے کوئی واجب التسلیم حجت نہیں۔

اس کے علاوہ یہاں انہی عورتوں کی عدتِ طلاق کا ذکر ہے جن سے خلوت ہو چکی ہو۔ (کیونکہ جنھیں چھوا ابھی نہ گیا ہو ان کی کوئی عدت ہی نہیں) اور کم سن بچی یا نابالغہ سے خلوت کا تصور اگر گھناؤنا نہیں تو نازیبا یقیناً ہے۔ ایسا تصور ایک خالص اسلامی سوسائٹی اور صحابۂ رسول صلوات اللہ علیہم کو تو بالکل زیب نہیں دیتا۔ سن رسیدہ باکرہ کا تصور تو ہو سکتا ہے لیکن صغیرہ ثیبہ کا ذکر خدا جانے کیوں ہماری فقہ کی کتابوں (کتاب النکاح اور کتاب الطلاق) میں بار بار آتا ہے۔ ایک صغیرہ کو ثیبہ کرنا انتہائی جنسی بے صبری کا غماز ہے۔ قرآن کریم سے ہم یہ توقع تو کر سکتے ہیں کہ اس بے صبری سے روکے لیکن یہ امید نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس کی کھلی چھٹی دے۔ نکاح کا مقصد اگر ہوس رانی نہیں بلکہ حصول اولاد ہے تو صغیرہ سے کون شخص معجزانہ طور پر اولاد لے سکتا ہے۔

قرآن کیا کہتا ہے

ہم یہ بلاوجہ نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ قرآن پاک نے ہمیں محض اشاروں میں نہیں بلکہ کسی قدر وضاحت سے بتایا ہے کہ صغیرہ کا نکاح نہ کیا جائے۔

"۔۔۔۔۔۔۔ حتیٰ اذا بلغوا النکاح فان انستم منہم رشدا فادفعوا الیہم اموالہم ۔۔۔۔۔۔"

"جب (اے اولیائے یتامیٰ) وہ یتامیٰ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں تو بھی جب ان کے اندر رشد دیکھ لو تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو۔"

اس ہدایت میں دو نکتے خاص طور پر قابلِ غور ہیں۔

ا۔ یہاں نکاح کے لیے جو عمر بتائی گئی ہے اس کے لیے بلوغ کا لفظ لایا گیا ہے۔ بلوغ کے لغوی معنی ہیں پہنچنا۔ جوان کو بالغ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ عمر کی اس منزل میں قدم رکھتا ہے جہاں پہنچ کر اس کے اندر نکاح کی طلب شروع ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اذا بلغوا النکاح فرما کر قرآن نے یہ بتایا ہے کہ نکاح کی عمر بلوغ سے

شروع ہو جاتی ہے نہ کہ اس سے پہلے۔

۲۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ یتیموں کا مال ان کے حوالے کرنے کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ وہ بالغ ہو جائیں بلکہ رشد پیدا ہو جانے کی شرط ہے۔ یعنی وہ زندگی کے نشیب و فراز سے واقف ہو جائیں اور مال کو سنبھالنے اور اس کا صحیح مصرف لینے کی صلاحیت پیدا کر لیں۔ اگر ان میں اتنی تمیز و رشد موجود نہ ہو اور یہ خطرہ ہو کہ اپنی بیوقوفی سے مال اڑا کر برباد کر دیں گے تو ان کا مال ان کے حوالے نہیں کرنا چاہیے۔ جیسا کہ ارشاد ہے:

ولا تؤتوا السفھاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیاما۔

اپنا مال جسے اللہ نے تمہارے قیام کا ذریعہ بنایا ہے بے وقوفوں کے حوالے نہ کرو۔

اب آپ خود ہی سوچیے کہ جو خدا مال کی حوالگی میں اتنی احتیاط کی تاکید فرماتا ہو، اور بلوغ ہی نہیں بلکہ رشد کی بھی قید لگاتا ہو۔ اس کی نگاہوں میں نکاح ——— زوجین کا اپنی زندگیاں ایک دوسرے کے حوالے کرنا ——— اتنی حقیر اور مال سے بھی کمتر شئے ہے کہ اس کے لیے رشد تو الگ رہا بلوغ کی بھی شرط نہیں؟ یا للعجب! ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ "بلغوا النکاح" فرما کر خدا نے کم سنی کی شادی کا سلسلہ روک دیا ہے۔ خیر القرون میں کم سن لڑکیوں کی شادی اور پھر ان کو ثیبہ کرنے کی مثال نہیں ملتی اور اگر مل جائے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وہ اس آیت کے نزول سے پہلے کی بات ہے اس کی مزید تفصیلات آگے آتی ہیں۔

دوسرا غلط استدلال

دوسری نص جس سے نابالغہ کی شادی پر استدلال کیا جا سکتا ہے یہ آیت قرآنی ہے

وانکحوا الایامی منکم والصلحین من عبادکم وامائکم...

اپنے (حر) بے زوجوں اور اپنے قابل شادی زیردستوں (مرد و زن) کا نکاح کرادو۔

یہاں "نکاح کرادو" کا مفہوم یہ ہے ہی نہیں کہ ان سے پوچھے یا اطلاع دیے بغیر ہی جہاں چاہو نکاح کرادو اور اگر ان کی مرضی نہ ہو تو زبردستی جبراً نکاح کرادو۔ آیت کا مفہوم صرف اسی قدر ہے کہ ان کے بیاہے جانے میں مدد دو اور اس کا سامان بہم پہنچاؤ۔ ایّم (جمع ایامیٰ) کے معنی ہیں بے زوج خواہ مرد ہو یا عورت، کنوارا ہو یا رانڈ، اور عورت باکرہ ہو یا ثیبہ۔ مطلقہ ہو یا بیوہ۔ اس لیے اگر اس آیت سے نابالغہ کے جبری نکاح کی دلیل لائی جا سکتی ہے تو اسی آیت سے بالغ ثیبہ کا جبری نکاح بھی درست ہونا چاہیے۔ حالانکہ ایک متنفس بھی اس کا قائل نہیں۔ پس نہ انکاح کے معنی جبری نکاح کرانے کے ہیں اور نہ ایّم کے معنی صرف نابالغہ باکرہ کے ہیں۔ لہذا اس آیت سے نکاح نابالغہ اور وہ بھی جبری کا استدلال ہی صحیح نہیں۔

سیّدہ عائشہؓ کی غلط مثال

اب صرف ایک بحث رہ جاتی ہے کہ سنت ——— خیر القرون کی اسلامی سوسائٹی ——— میں نکاح نابالغہ کی کوئی نظیر ملتی ہے یا نہیں۔ ہمیں کتب احادیث میں صرف ایک نظیر ملتی ہے جو اوّل تو " اذا بلغوا النکاح " سے پہلے کی ہے۔ اس کے علاوہ اب یہ حقیقت آئینے کی طرح واضح ہو چکی ہے کہ وہ قصہ ہی غلط ہے۔ صحاح ستہ میں حضرت عائشہؓ کا بیان یوں ہے کہ:

تزوجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا بنت ست وبنی بی وانا بنت تسع۔

آنحضورؐ سے میری شادی چھ سال کی عمر میں اور رخصتی نو سال کی عمر میں ہوئی۔

کئی روایتوں میں چھ کی بجائے سات سال ہے۔ آپ کچھ بھی مانیں مگر یہ روایت کئی وجوہ سے محلِ نظر ہے:

۱۔ سیدہ عائشہ صلوات اللہ علیہا کی شادی شوال سنہ ۱۰ نبوی میں ——— سیدہ خدیجہ سلام اللہ علیہا کی وفات کے بعد ہوئی۔ اور رخصتی شوال سنہ ۲ھ میں ہوئی۔ اس نکاح اور رخصتی کے درمیان پورے پانچ سال کا وقفہ ہوتا ہے۔ پس اگر نکاح کے وقت آپ کی عمر چھ یا سات سال تھی تو رخصتی کے وقت عمر گیارہ یا بارہ سال کی ہوگی نہ کہ نو سال کی۔ اور اگر رخصتی نو سال میں ہوئی تو نکاح چار سال کی عمر میں ہونا چاہیے نہ کہ چھ یا سات سال کی عمر میں۔ پس یہ روایت اپنے اندر جو داخلی تضاد رکھتی ہے پہلے اس کا حل تلاش کر لیجیے۔

۲۔ جناب عائشہؓ سے آپؓ کی علاتی بہن حضرت اسماء دس سال بڑی تھیں اور حضرت اسماء ہجرت سے ۲۷ سال پہلے پیدا ہوئی تھیں۔ لہذا ۲ھ میں انتیس برس کی تھیں۔ لہذا حضرت عائشہؓ رخصتی کے وقت انیس سال کی ہوئیں۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیقؓ

ولدت سنة ۲۷ قبل الهجرة وهي اكبر من اختها لابيها عائشة ام المومنين بعشر سنين۔

ہجرت سے ستائیس سال پہلے پیدا ہوئی تھیں اور وہ اپنی علاتی بہن ام المومنینؓ سے دس سال بڑی تھیں۔

خیر الدین زرکلی کی الاعلام ج ۱، ص ۲۹۸ میں ہے:

ذات النطاقین (المتوفاة) سنة ۷۳ھ ......

عاشت مائة سنة ....

ذات النطاقین (اسماء بنت ابی بکرؓ) کا سن وفات ۷۳ھ ہے۔ اور وہ

پورے سو سال زندہ رہیں۔
دوسرے لفظوں میں حضرت اسماءؓ کی عمر ۲ھ میں ۲۸/۲۹ سال کی اور حضرت عائشہؓ کی عمر ۱۸/ ۱۹ سال ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ دوسرے دلائل بھی ہیں جن کا ہم نے مختلف مضامین میں ذکر کیا ہے۔ لیکن ان میں کچھ کلام بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے اسے یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ بہرحال سیدہ عائشہ ام المومنینؓ کے متعلق نو سال کی عمر میں رخصتی کا واقعہ محض قیاسی اشکل نہ ہوتا اور دو اور دو چار کی طرح واضح ہوتا تو اس سے نکاح نابالغہ کے جواز پر استدلال صحیح ہوتا لیکن یہاں تو بالکل دو اور دو چار کی طرح واضح ہے کہ نو کا حساب ہی سرے سے غلط ہے۔ اب ہم اگر مسلسل مکھی بہ مکھی غلطی کا تجزیہ کریں تو یہ معلوم ہوگا کہ یا تو راوی سے عشرات (دہائیاں) حذف ہو گئے ہیں یا اختصار کلام کے لیے دہائیوں کے حذف کا دستور ہوگا۔ آج بھی جب ہم ۵۷ء کا جہادِ آزادی بولتے ہیں تو اس سے مراد سن ۱۸۵۷ء ہوتا ہے۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ ۴۷ء میں پاکستان بنا تو اس سے مراد ۱۹۴۷ ہی مراد لیا جاتا ہے۔ اس طرح یہ دراصل تسع عشرۃ سنۃ (۱۹) ہے جسے اختصار کلام کے لیے صرف تسع کہہ دیا گیا ہے۔

غلط مثال کی دشواریاں

اور فرض کیجیے کہ پورے خیر القرون کی تاریخ میں کم سنی کی شادی کی صرف یہی ایک مثال صحیح تسلیم کر بھی لی جائے تو کئی دشواریاں پیش آئیں گی۔ مثلاً

۱۔ نکاح کا اصل فریق ولی نہیں بلکہ عورت ہے اور نکاح ایک ایسا مقدس شرعی معاہدہ ہے جو زن و مرد کے درمیان ازدواجی زندگی بسر کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ یہ معاہدہ اس وقت درست ہو سکتا ہے جب دونوں عاقل و بالغ ہوں، ان میں اتنا "رشد" ہو کہ وہ زندگی کے نشیب و فراز کو سمجھ سکیں اور اپنی پسند سے اپنا شریک زندگی منتخب کر سکیں۔

خود قرآن نے بھی اسے معاہدہ ہی قرار دیا ہے:

واخذن منکم میثاقاً غلیظا

یعنی یہ نکاح صرف میثاق ہی نہیں۔ میثاق غلیظ ہے یعنی گاڑھا معاہدہ۔

ازدواج جیسی اہم ذمے داری کو سنبھالنے کے لیے اولیا بہتر رائے دے سکتے ہیں۔ ہر ممکن اعانت کر سکتے ہیں لیکن رد و قبول کا اختیار مرد کی طرح عورت کا بھی ایک پیدائشی حق ہے جو اسلام کا سب سے بڑا عطیہ ہے۔ اسے سلب کرنے کا کسی کو اختیار نہیں۔ چار چھ سال کی بچی کو ان تمام باتوں کا کیا شعور ہو سکتا ہے جب تک وہ عاقل و بالغ اور صاحبِ رشد نہ ہو جائے۔

نکاح نہیں منگنی

یہ صحیح ہے کہ بعض مخصوص حالات میں ایک مشفق ولی نابالغ اولاد کا رشتہ جوڑنے کی آرزو کرتا ہے۔ بچی مشورہ سمجھنے کے قابل نہیں ہوتی اور ولی کو یہ خطرہ ہوتا ہے کہ میری زندگی جلدی ہی ختم ہونے والی ہے اور میں اپنی زندگی میں رشتے کا اہتمام کر کے خوش خوش دنیا سے رخصت ہو جاؤں ایسا نہ ہو کہ ایک بہتر رشتہ ہاتھ سے نکل جائے یا اسی قسم کی بعض اور مجبوریاں ہو سکتی ہیں۔ ایسی تمام صورتوں میں ولی کو رشتہ جوڑنے کا حق ملنا چاہیے۔ لیکن یہ وہی چیز ہے جسے عرف عام میں "منگنی" کہتے ہیں۔ یہ نکاح نہیں ہوتا صرف ایک خوش آئند وعدۂ نکاح ہوتا ہے۔ اور فرض کیجیے ایسے موقع پر ہم اپنے فقہاء کے کہنے کے مطابق نکاح کو صحیح تسلیم کر بھی لیں تو یہ ایسا نکاح نہیں ہوتا کہ اگر ولی مجبر کرائے تو ساری عمر کے لیے لڑکی کا حقِ فسخ سلب ہو جائے اور اگر غیر مجبر کرائے تو اسے وہ مضحکہ خیز حقِ فسخ حاصل ہو جو سلبِ حق سے بھی بدتر ہے۔ یعنی یا تو وہ پہلا قطرہ خون دیکھتے ہی اسی آن گواہوں کے سامنے اعلانِ فسخ کر دے اور اس کے بعد بھی تصدیق قاضی کی محتاج رہے یا پھر جھوٹ بولے (جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے)۔ اگر پورے دفترِ سنت کی ایک ——— اور وہ بھی غلط

____ نظریے کم سنی کے نکاح کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اسے اتنا بے بس نہیں ہونا چاہیے کہ اپنی ہزار نفرتوں کے باوجود بالغہ ہو کر بھی اسے فسخ نہ کر سکے۔ آخر کتاب و سنت کی وہ کونسی نص ہے جس کی بنیاد پر ولی کے اتنے لامحدود اختیارات اور عورت کی اس درجے بے بسی و بے اختیاری کی عمارت کھڑی کی گئی ہے؟ نابالغی کے نکاح کے بعد اسے بالغ ہو کر رد و قبول کا کم و بیش وہی حق ملنا چاہیے جو قبل از نکاح ایک بالغہ کو حاصل ہوتا ہے۔ پھر کوئی ایسی نظیر بھی بتایے کہ خیر القرون میں کسی نابالغہ کا نکاح اس کے ولی نے کرا دیا ہو اور فیصلہ یہ دیا گیا ہو کہ اب ہمیشہ کے لیے وہ بے اختیار ہو چکی ہے۔ یا اگر ولی غیر مجبر نے نابالغی میں نکاح کرا دیا ہو تو اسے صرف یہ حق ملا ہو کہ پہلا قطرۂ خون دیکھتے ہی اسی آن گواہوں کے سامنے سچ یا جھوٹ بول کر اعلان فسخ کر دے اس کے بعد بھی قاضی سے تصدیق کرائے ورنہ اسی طرح زنجیر میں بے بس قیدی کی طرح جکڑی رہے۔ یہی بے بنیاد فقہی مسئلہ ہے جس کی کورانہ تقلید نہ کرنے والا خارج از حنفیت یا خارج از دین ہو جاتا ہے۔

دوسری دشواری

دوسری خرابی جو سیدہ عائشہؓ کی نو سال کی عمر میں رخصتی کی روایت صحیح ماننے سے پیدا ہوتی ہے یہ ہے کہ دنیا کی مقدس ترین ہستی کے متعلق ہم یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ وہ اپنی پہلی شادی تو اس سے کرے جو اس سے پندرہ سال بڑی اور چالیس سال کی ادھیڑ ہے دوسری اس کی ہم عمر پچاس سال کی بڑھیا ہے لیکن تیسری ایسی جو نکاح کے وقت صرف چار یا چھ سال کی ہے اور بوقت رخصتی صرف نو سال کی نابالغہ۔ ہم تو یہ سوچنے کی بھی جرأت نہیں کر سکتے۔

ایک استثنائی واقعہ

یہ روایت دو اور دو پانچ کی طرح غلط ثابت ہونے کے باوجود اگر صحیح بھی مان لی جائے تو یہ ایک ایسی واحد اور استثنائی مثال ہے جو دوسرے مخصوص مستثنیات کی طرح

ہمارے لیے ناواجب العمل اور خصائص میں داخل ہے۔ اس کی ایک مثال سنیے:

"عن عائشة قالت جاءت سھلة بنت سھیل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یارسول اللہ انی اری فی وجه ابی حذیفة الکراھیة من دخول سالم علیّ۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ارضعیه۔ قالت کیف ارضعه وھو رجل کبیر۔ فتبسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال قد علمت انه رجل کبیر۔ ففعلت فاتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ما رایت فی وجه ابی حذیفة شیئاً اکرھه (سنن ابن ماجه فی باب رضاع الکبیر وابوداؤد کتاب النکاح ومسلم باب الرضاع والنسائی کتاب النکاح)۔

"سیدہ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ سہلہ بنت سہیل نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ سالم (میرا متبنّیٰ) میرے پاس آتا ہے تو میں (اپنے شوہر) ابوحذیفہ کے چہرے پر ناگواری محسوس کرتی ہوں۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اسے (متبنّیٰ کو) اپنا دودھ پلا دو۔ بولی وہ تو خاصہ بڑا ہے اسے میں دودھ کیسے پلاؤں۔ حضورؐ مسکرائے اور فرمایا کہ مجھے علم ہے کہ وہ بڑا ہے۔ غرض سہلہ نے اسے دودھ پلا دیا اس کے بعد حضورؐ کے پاس آکر کہا۔ اب ابوحذیفہ کے چہرے پر ناگواری کا کوئی اثر نہیں دیکھتی۔"

فرمایئے۔ حدیث میں ایک مثال یہ بھی موجود ہے کہ رضاعت کی حد سے گزرے ہوئے نوجوان کو دودھ پلا کر رضاعی فرزند بنا لیا گیا۔ کیا آج آپ بھی اس استثنائی واقعے کو سند بنا کر جس بڑے آدمی کو چاہیں رضاعی بیٹا بنا لیں گے؟

اختیار کا زمانی امتداد

یہاں ایک قابلِ غور نکتے پر بھی ذرا توجہ دیجیے۔ لاہور سے ایک شخص بالغہ لڑکی سے

اذن دے کر کراچی جاتا ہے۔ دوسرے دن پہنچتا ہے اور تیسرے دن اس کا نکاح پڑھا دیتا ہے۔ وہ نکاح صحیح ہو گا یا نہیں۔ ضرور صحیح ہو گا۔ لیکن نکاح سے ایک منٹ پہلے لڑکی (خود پہنچ کر یا کسی ایلچی کے ہاتھ خط بھیج کر کہلوا دیتی ہے کہ مجھے یہ نکاح بالکل منظور نہیں۔ کیا حنفی فقہ کی رو سے دنیا کی کوئی طاقت جبراً اس کا نکاح کرا سکتی ہے؟ ہرگز نہیں۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اذن دے چکنے کے بعد فسخ اذن کا حق کتنا ممتد ہو گیا۔ یہ دو دن کی مثال ہے۔ اگر دو ماہ اور دو سال کا فاصلہ بھی (اذن و نکاح کے درمیان) حائل ہو تو بھی بالغہ کا حق فسخ باقی رہے گا۔ یہ صحیح ہے کہ یہ فسخ نکاح نہیں کیونکہ نکاح تو ہوا ہی نہیں، لیکن اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ یہ فسخ اذن اس وقت تک ممتد رہے گا جب تک اس کا نکاح نہیں ہو جاتا۔ اب سوال صرف یہ ہے کہ یہی حق اس بالغہ کو کیوں نہیں مل سکتا جس کا نکاح محلِ اذن (بالغ) ہونے سے پہلے ہی کرا دیا گیا ہے۔ بلوغ سے پہلے وہ اذن کا محل ہی نہیں تھی، اس لیے بلا اذن اس کا نکاح ولی نے کرا دیا، مگر یہ ولی اس لڑکی کا وہ حق کیسے سلب کر سکتا ہے جو دراصل محل اذن ہونے کی صورت میں اسے حاصل رہتا ہے۔ اور اگر ولی غیر مجبر کی صورت میں اسے پہلا قطرۂ خون دیکھتے ہی ایک سیکنڈ کے لیے حق فسخ رہتا ہے تو یہ ایک سیکنڈ کا وقفہ اس وقت تک ممتد کیوں نہیں ہو سکتا کہ وہ مذکورہ مثال کی طرح سوچ سمجھ کر قولاً یا عملاً فیصلہ کرنے کے قابل ہو جائے۔ اس "ایک سیکنڈ" کے لیے کون سی نص ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ ایک مجتہد اعظم کی اجتہادی و قیاسی رائے ہو سکتی ہے اور اس کی رائے اسی وقت تسلیم ہو سکتی ہے جب نقل و عقل سے اس کی تائید ہوتی ہو یا کم از کم تردید نہ ہوتی ہو۔ یہ تمام ادوار کے فقہاء کا حق ہے کہ وہ اپنے معاشرے، اپنے عصری تقاضوں اور اپنے احوال و ظروف کے مطابق ایک مناسب میعادِ رشد مقرر کر دیں تاکہ صغیرہ کو بلوغ کے بعد اپنا نکاح باقی رکھنے یا فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ اس میں باکرہ و ثیبہ نیز ولی مجبر و غیر مجبر کا مناسب فرق بھی رکھ لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور یہ تعین میعاد بھی صرف اس شکل میں ہے کہ کسی

مجبوری سے نابالغہ کا نکاح کر دیا گیا ہو، ورنہ اصل قانون تو یہی ہونا چاہیے کہ نابالغ کے نکاح کا سلسلہ ہی روک دیا جائے کیونکہ اس کی کوئی تائید کتاب وسنت میں نہیں ملتی۔ بہرحال متوارث فقہ کی رعایت کرتے ہوئے پاکستان میں ایسا قانون ہونا چاہیے کہ چند ایسی مجبوریوں کا قانون میں ذکر کر دیا جائے جن کے ہوتے ہوئے کسی ذمہ دار حاکم کی اجازت سے نابالغہ کا نکاح ہو اور بلوغ کے بعد رشد آنے تک قانونی طور پر اس کی رضا یا عدم رضا معلوم کر لی جائے۔ یہ عجیب تماشا ہے کہ ایک طرف مجلس قانون ساز کی رکنیت اور صدر مملکت کے انتخاب کے لیے یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ بالغوں کی آزادرائے لی جائے لیکن دوسری طرف "انتخاب شوہر" میں یہ جبر کہ نابالغہ بالغ ہو کر بھی کوئی رائے ظاہر کرنے کی مجاز نہیں۔ اور صرف غیر مجبر ولی کے کرائے ہوئے نکاح کے متعلق بلوغ کے بعد ایک سیکنڈ کے اندر فیصلہ دینے کی اجازت ہے وہ بھی دو گواہوں کے سامنے سچ یا جھوٹ بول کر اور وہ بھی تصدیق قاضی کے بعد۔

کیا اچھی مساوات ہے

یہ ہے اسلام کی عطا کردہ وہ حریت و مساواتِ مردوزن جس کا ہر سٹیج پر وعظ کہا جاتا ہے۔ ہماری فقہی مساوات بین الزوجین یہ ہے کہ شوہر تین سیکنڈ میں دفعۃً تین طلاقیں[1] دے کر گھر سے ہمیشہ کے لیے باہر نکال سکتا ہے۔ اور بیوی اگر جدا ہونا چاہے تو پہلے تو وہ یہ ثابت کرے کہ پہلا قطرۂ خون دیکھتے ہی فلاں فلاں گواہوں کے سامنے نکاح فسخ کر دیا

---

[1] عہد نبوت اور دور صدیقی اور دو سال خلافت فاروقی میں بیک وقت تین طلاقیں رجعی تھیں۔ سیدنا عمرؓ نے ایک آرڈی ننس کے ذریعے اسے مغلظہ قرار دیا۔ آرڈی ننس وقتی ہوتا ہے لیکن ہماری چاروں فقہ نے اسے ازلی ابدی بنا دیا۔ اس پر مفصل بحث میری کتاب "اجتہادی مسائل" میں ملاحظہ فرمایئے۔

تھا۔ ورنہ جھوٹ بول دے کہ میں نے ابھی علامتِ بلوغ دیکھی ہے۔ اور دروغ گوئی کی ہمت نہ ہو تو وہ عدالت کے چکر میں پڑے۔ اس کے بعد ثابت کرے کہ شوہر ایک سال سے عنین (نامرد) ہے اور علاج کے باوجود ایک بار بھی اس اثناء میں وظیفۂ جنسی نہ ادا کر سکا۔ یا یہ ثابت کرے کہ وہ بہت مارتا پیٹتا ہے، ظلم کرتا ہے، نان نفقہ نہیں دیتا۔ وغیرہ وغیرہ۔ پھر اپنا مہر واپس کرے۔ پھر چھٹکارا مل سکتا ہے۔ یہ ہے ہماری فقہی مساواتِ مرد و زن۔ "ھن لباس لکم و انتم لباس لھن" اور "ولھن مثل الذی علیھن" میں جو مساوات کی نعمت عطا کی گئی ہے اس کا یہ کتنا لاجواب مظاہرہ ہے۔ شوہر جدا ہونا چاہے تو تین سیکنڈ کافی ہیں۔ اور عورت کو عدالتی پیروی میں تین سال بھی لگ جائیں تو بھی مساوات میں کوئی فرق نہیں آتا۔ حالانکہ حدیث نبوی کی یہ نص موجود ہے کہ مرد کے برتاؤ اور دین و اخلاق وغیرہ میں کوئی نقص نہیں جب بھی عورت صرف ناپسندیدگی کو جدا ہونے کی بنیاد بنا سکتی ہے اور عدالت مہر واپس دلا کر طلاق دلوا دے گی۔ یا تفریق کرا دے گی۔

جنون کا نام خرد رکھ دیا

پابندیاں طلاق پر عائد کی گئی ہیں۔ طلاق احسن کا پسندیدہ ہونا۔ بعث حکمین اور کوشش صلح۔ ایک گھر میں سکونت۔ نان و نفقہ کی ادائیگی۔ حاملہ ہو تو فراغت تک کے اخراجات۔ ولادت ہو تو سات سال تک حقِ حضانت دینا جس میں دودھ پلانے کی اجرت بھی شامل ہے۔ کتاب و سنت میں یہ تمام باتیں فوری جدائی میں رکاوٹیں پیدا کرنے کے لیے ہیں لیکن ان سب کو ترک کر کے ہم تین سیکنڈ میں اپنا کام نکال لیتے ہیں۔ اور عورت جدا ہونا چاہے تو اسے مہینوں کے چکر میں پھنسا دیتے ہیں۔ اس کے باوجود ہمارا دعوائے مساوات قائم رہتا ہے۔

خلاصہ کلام

اوپر کی پوری بحث کا خلاصہ چند لفظوں میں یوں ہے کہ:

۱۔ ولی مجبر کی فقہی اصطلاح کتاب و سنت میں نہیں۔

۲۔ نابالغہ کو بیاہنے کا کوئی حکم کتاب و سنت میں ہے نہ خیر القرون کی تاریخ میں۔ اس لیے اسے قانوناً روک دینا چاہیے۔

۳۔ ام المومنین سیدہ عائشہؓ کا نابالغی میں نکاح و رخصتی کا واقعہ محل نظر ہے۔

۴۔ تاہم بعض مجبوریوں میں نابالغی کے نکاح کی اجازت دینے میں حرج نہیں۔

۵۔ لیکن اسے بالغ ہونے کے بعد ایک مقررہ میعاد تک فسخ کا حق دینا چاہیے۔ اس سے اسلام میں کوئی فرق نہیں آتا۔

۶۔ ہماری فقہ میں مرد تو چند سیکنڈ میں طلاق دے کر چھٹکارا حاصل کر لیتا ہے لیکن عورت چھٹکارا حاصل کرنا چاہے تو قاضی کی محتاج رہتی ہے۔ نکاح، طلاق، خلع اور تمام متعلقہ عائلی معاملات دراصل قضا ہی سے متعلق ہیں اس لیے عورتوں کی طرح مردوں کو بھی ان معاملات میں عدالت ہی کے فیصلوں کا پابند ہونا چاہیے

(باقی آئندہ)

امیر شکیب ارسلان
ترجمہ: رئیس احمد جعفری

فرانس پر عربوں کی یلغار

اس موضوع پر سب سے اہم کتاب مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو رینوؒ کی ہے۔ اس کتاب کا نام ہے "غارات العرب علی فرنسا ومن فرنسا علی سافوائی وبیونتاو سویسرا فی القرن الثامن والتاسع والعاشر من التاریخ المسیحی بحسب روایات المورخین المسلمین۔"

یورپ کے تمام مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ عربوں نے ہسپانیہ فتح کرنے کے بعد فرانس پر یلغار کی، اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ شارل مارٹیل نے یورپ کو یورتیہ کے

لہ رینو Reinaud ، اس کا پورا نام جوزف رینو ہے۔ ولادت ۱۷۹۵ء وفات ۱۸۶۷ء اس مستشرق نے اپنی کتاب میں مسلمانوں کو "سارا سین" کے نام سے یاد کیا ہے۔ جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق عربوں پر کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ رنگ کے لحاظ سے وہ گندم گوں ہوتے ہیں جسے "ساراسین" کہتے ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ ساراسین سراکنو سے محرف کیا گیا ہے مسلمان جب روم میں داخل ہوئے تو انھیں اسی نام سے پکارا گیا۔ اور سراکنو محرف ہے schanaka سے جس کے معنی ہیں شرقی یا "شراقہ" یعنی مشرق کے رہنے والے لوگ۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں ذکر کیا ہے کہ بادشاہ قسطنطنیہ کے دربار میں جب وہ پہنچا تو اس نے سوال کیا: "ھل ھو سراکنو؟ یعنی کیا وہ سراکنو یعنی مسلمان ہے؟

معرکۂ شہیرہ میں عربوں سے بچا لیا تھا۔ اگر اس معرکہ میں عربوں کو شکست نہ ہوئی ہوتی تو کوئی شبہ نہیں وہ سارے یورپ پر حکمراں ہو جاتے، اور ان کا بہت بڑا حصہ حلقۂ اسلام میں داخل ہو جاتا۔

اس جگہ ہم اس کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ فرنچ، جرمن، انگریز اور دوسرے یورپین مورخین نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اس کا اعادہ کریں۔ نہ یہ بات کچھ ضروری معلوم ہوتی ہے کہ جن واقعات پر یورپین اور عرب مورخین متفق ہیں ان کی تفصیل میں جائیں۔ اس کتاب سے ہمارا مقصد ان جزئیات کا استقصاء ہے جو قلب یورپ میں عربوں کی غارت گری سے تعلق رکھتی ہیں۔

اور اس سلسلہ میں موسیو رینو کی کتاب سے بڑھ کر کوئی کتاب بھی معتبر اور مستند نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کتاب کا موضوع خاص طور پر غارت عرب ہے، اور لکھنے والا وہ شخص ہے جو محققین کی صف میں مرتبۂ امتیاز پر فائز ہے۔ تاریخی واقعات کو کھنگالنا اور انھیں ایک خاص نہج سے ترتیب دینا اس کا کمال ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسے عربی زبان پر بھی مکمل دسترس حاصل ہے۔ جہاں تک اس سے ممکن ہو سکا ہے اس نے ان تمام تاریخی روایات کا تقابل جو قدیم لاطینی زبانوں میں موجود ہیں عربی کتابوں سے بھی کیا ہے۔ اس کا سب سے بڑا وصف یہ ہے کہ وہ کسی روایت اور خبر کو جب ذکر کرتا ہے تو حاشیہ میں ماخذ کا اندراج ضرور کر دیتا ہے، اور وہ بھی بڑی تفصیل کے ساتھ۔ یعنی مؤلف، کتاب، حصہ اور صفحہ کی قید کے ساتھ، بلکہ یہ بھی بتا دیتا ہے کہ اپنی یہ کتاب حوالہ اس نے کہاں پائی اور کہاں دیکھی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم مستشرق مذکور کی کتاب پر پورا پورا اعتماد کرنے پر مجبور ہیں۔ جس طرح شمالی اٹلی اور سوئیزرلینڈ کے بعض مقامات پر استیلاء عرب کی تاریخ میں اس مستشرق اور ایک دوسرے سوئیس مستشرق فرڈی نینڈ کیلر[۱] پر جو ایک جرمن نژاد شخص تھا اعتماد کرنے پر مجبور ہیں۔ ہم

۱ Ferdinand Keller

(باقی اگلے صفحہ پر)

جہاں کہیں موسیو رینو کی کتاب کا خلاصہ پیش کریں گے اس کے مقابلہ میں مشہور عربی تاریخوں کے روایات کا ذکر بھی کریں گے۔

رینو اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

" ایک ایسا وقت بھی آیا کہ فرانس کی سرزمین عربی حملہ آوروں کی جولانگاہ بن گئی۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے ہسپانیہ پر اور آس پاس کے شہروں پر قبضہ کرکے وہاں فرمانروائی دینی شروع کر دی تھی۔ یہ لوگ اپنے ساتھ ایک نئی زبان اور کچھ نئے اوضاع و اطوار بھی لائے تھے۔ اور اب یہ ایک نہایت اہم اور پیچیدہ سوال پیدا ہو گیا تھا کہ آیا فرانس اور ممالک یورپ اس نئی قوم کے سامنے سرنگوں ہو کر ان چیزوں کی حفاظت کر سکیں گے یا نہیں جو انسان کو بہت زیادہ عزیز ہوتی ہیں، یعنی دین، وطن اور اوضاع ملی۔

ہر زبان پر یہی چرچا تھا اور لوگ ایک دوسرے سے یہی سوال کرتے تھے۔ ایک سوال یہ بھی تھا کہ یہ حملہ آور سب کے سب عرب تھے یا متفرق اور مختلف اقوام کا مجموعہ حملہ آوروں کی صورت میں آگے بڑھا تھا۔ دوسرا قابل غور سوال یہ ہے کہ ان کثیر الوقوع اور پیہم و مسلسل حملوں کے نتائج کیا ہوئے؟ اور آخری سوال جو دلچسپ بھی اور اہم بھی تھا، یہ تھا کہ ان غارت گروں نے اپنے کچھ آثار بھی چھوڑے یا نہیں؟ اس موضوع پر محققین و مورخین نے کافی بحثیں کی ہیں۔ لیکن ایسی کوئی کتاب ہماری نظر سے نہیں گزری جو صرف اسی موضوع کو پیش نظر رکھ کر خاص طور پر تالیف کی گئی ہو اور جس میں جمیع وقائع جس کی ہمیں تلاش و جستجو

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

ڈاکٹر فرڈی نینڈ کیلر کی کتاب کا نام ہے:

" غادات العرب علی سویسرا فی اواسط القرن العاشر" یعنی دسویں صدی عیسوی کے وسط میں سوئیٹزرلینڈ پر عربوں کی غارت گری۔" یہ کتاب زیورچ کی جمعیت آثار قدیمہ نے شائع کی ہے۔

ہے اور جس سے نتائج عامہ مستنبط ہو سکتے ہیں، مرتب کی گئی ہو۔ بلاشبہ ایسی تالیف بہمہ وجوہ مکمل اسی وقت کہی جا سکتی ہے جب کہ اس میں یورپ کے روایات مسیحیہ کے پہلو بہ پہلو روایات عربیہ اسلامیہ بھی موجود ہوں۔ تاکہ بیک وقت اور بیک نظر غالب اور مغلوب کا قول پرکھا جا سکے۔

ایک عرصہ دراز سے یورپ کے لوگ سنجیدگی سے یہ بات محسوس کر رہے ہیں کہ عرب حملہ آوروں کے بارے میں اور اس سلسلہ کے واقعات وحوادث سے متعلق یورپین کے روایات کافی نہیں ہیں۔ جس زمانہ میں یہ حوادث رونما ہوئے، اور فرانس پر عربوں کی غارت گری عمل میں آئی، ان بلاد کے لیے وہ زمانہ بڑا کٹھن تھا۔ ۷۱۲ء میں جب فرانس پر عرب حملوں کا آغاز ہوا یہ بلاد نوستریا[2]، آسترازیا[3] اور بورغونیا[4] کے مابین شمالی یورپ میں منقسم تھے، اور جنوبی یورپ میں اکیتانیا[5] کی حکومت نہر لوار سے جبال بیرانا تک پھیلی ہوئی تھی۔ گوتھ کا مغربی حصہ[6] ان کے قبضہ میں تھا جس کا ایک حصہ لانغدوق[7] اور دوسرا

---

[1] رینو کا خیال ہے کہ اس نے اپنے دو پیش رو مؤرخوں پر اپنی تحقیقات میں سبقت کی ہے۔ جن میں سے ایک پہلے کی کتاب کا نام ہے: "خلاصة تاريخية لحروب المسلمين فى بلاد الغال" اور دوسرے کی کتاب کا نام ہے "التاريخ العام للقرون الوسطى"۔

[2] Neustrie، فرانس کا ایک شہر

[3] Austrasie، شرقی فرانس کا ایک شہر

[4] Bourgogne، یہ شرقی فرانس کی ایک مستقل مملکت تھی۔ جو اگرچہ اس سے ملحق تھی لیکن اپنی آزادی پر مصر بھی تھی۔ ۱۴۷۷ء سے پہلے پورے طور پر یہ فرانس کی مطیع نہیں ہوئی۔

[5] Aquitaine

[6] Visigoths، یعنی "گوتھ" ۴۱۲ء میں اس قوم نے بلاد غال پر د (باقی اگلے صفحہ پر)

بروفانس[1] پر مشتمل تھا۔

اس زمانہ میں طوائف الملوکی عام تھی۔ امور مملکت میں بھی اور سوسائٹی میں بھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس عہد کے معلومات جو ہمارے قبضہ میں ہیں وہ حد درجہ تشنہ ہیں، اور وہ تاریخی واقعات تو بہت ہی مبہم ہیں جو شارل مارٹل کے بیٹے ببین اور ببین کے بیٹے شارلیمان کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہی وقت تھا جب مسلمان حملہ آور اس سرزمین پر قدم رکھنے میں کامیاب ہوئے۔ دوسری مرتبہ بھی ان کی غارت گری اس وقت ہوئی جب خاندان لوئس (Ledebonnaire) کا زمانہ تھا۔ پھر عربوں نے فرانس پر اپنے غارات کی تجدید نارمنڈیوں کے زمانہ میں کی، اور ان دونوں میں خوب جھڑپیں ہوئیں۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان حوادث سے متعلق عرب کی تاریخوں میں جو واقعات درج ہیں وہ بے کم وکاست قابل اعتبار ہیں۔ کیونکہ جن لوگوں نے کتابیں لکھی ہیں وہ بعد کے زمانہ کے لوگ ہیں، اور ان کے معلومات کا سرچشمہ معاصرین نہیں ہیں۔ البتہ کچھ مورخ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اپنی کتابیں ان شروط کو ملحوظ رکھ کر لکھیں جو کتاب کو بہ ہمہ جہت مستند ومعتبر بنانے کے لیے کافی ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے ایسی کتابوں تک رسائی ممکن نہیں ہے۔

عرب مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ موسیٰ بن نُصیر کی تاریخ اس کے پوتے نے لکھی تھی۔ اس

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

حملہ کیا اور قابض ہوگئی۔ ۷۱۸ء میں طلوزہ کو اس نے پایۂ تخت بنایا۔

[۵] Languedoc، جنوبی فرانس کا ایک صوبہ۔

---

[1] Provence، یہ بھی ایک مستقل مملکت تھی جو بعد میں فرانس سے ملحق ہوگئی۔ یہ واقعہ چارلس ہشتم کے عہد[۲]

تاریخ میں طارق بن زیاد کی شان میں ایک قصیدہ بھی ملتا ہے جو بہت مدت بعد لکھا گیا تھا۔
لیکن ظاہر ہے کہ یہ کتابیں جو حوادث کے بعد لکھی گئیں شروط تحقیق کو پورا نہیں کرتیں۔ ایسی
روایتیں بھی کافی ہیں جو ایک دوسرے کی سنی ہوئی باتوں پر مشتمل ہیں۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے
کہ یہ دَور عربوں کی حمایت اور مجد کا دَور ہے، اور اس زمانہ میں زبانی روایتیں زیادہ تر اپنے
ممدوحین کی برتری اور تفوق کی داستان پر مشتمل ہوتی تھیں۔

لیکن عربوں کی دسترس میں ایسے وسائل بھی تھے جنھوں نے فرانس کے داخلی حالات
سے ان کی معرفت بہت آسان کر دی تھی۔ اس لیے کہ وہ مدت مدید تک آس پاس کے
علاقوں میں موجود رہے تھے۔ اور فرانس کے مضافاتی شہروں سے ان کا ربط ضبط قائم تھا۔
اس کے علاوہ سفیروں کے تبادلہ کی رسم بھی جاری تھی۔ اور اس طرح بہت سے حالات خود بخود
علم میں آجایا کرتے تھے۔ مسعودی نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ ۹۳۹ء کے لگ بھگ
مطران جیرون کتالونیہ سے قرطبہ آیا، اس کا اصل نام غودمار (Godmar) تھا۔ یہ
زمانہ خلیفہ عبدالرحمٰن الناصر کا تھا۔ اس شخص نے خلیفہ کے بیٹے حَکَم کے لیے جو علم کا بے انتہا
شائق اور کتابوں کا رسیا تھا، بلاد فرانس کی ایک تاریخ لکھی جو کلوفیس کے زمانہ سے لے کر
اس کے عہد تک کے حالات پر مشتمل تھی[۱]۔ شارلیمان کے زمانہ میں کتالونیا فرانس کا ایک حصہ

---

[۱] رینو نے یہ جملہ لکھنے کے بعد حاشیہ پر لکھا ہے:

"ہم نے تاریخ "فتح العرب لاسبانیہ مرتین" سے کوئی چیز نہیں لی۔ یہ کتاب ابوالقاسم طریف بن
طارق کی طرف منسوب ہے جو واقعات کا چشم دید گواہ ہے۔ لیکن یہ تاریخ جعلی ہے۔ سولھویں صدی عیسوی
میں میکال دولونا (Miquel Deluna) کی وضع کی ہوئی جو بادشاہ فلپ دوم کا
ترجمان خصوصی تھا۔

[۲] رینو نے اس موقع پر پھر ایک حاشیہ لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے،

(باقی اگلے صفحہ پر)

تھا، اور مسٹر ان جیبرون نے اپنی کتاب میں لوئس کی سیادت کا اعتراف کیا۔ لہٰذا ہم بجا طور پر یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ مسعودی نے جس تاریخ فرانس کا ذکر کیا ہے مصر میں اس کا نسخہ اسے دستیاب ہو گیا ہو گا، اور بلاشبہ یہ تاریخ صحیح ترین مواد کا کام دے سکتی تھی۔ لیکن حسرت اور افسوس کا مقام ہے کہ اب یہ تاریخ کہیں بھی دستیاب نہیں ہوتی اس کے بارے میں ہمیں صرف اتنا معلوم ہے جتنا مسعودی نے دیا ہے[۵]۔

عرب مورخین کو جو بہت بڑی دقت پیش آئی اور جس میں انھوں نے بہت بڑی ٹھوکر کھائی، وہ غیر عرب اشخاص اور مقامات کے نام ہیں جن سے انھیں دوچار ہونا پڑا لیکن جو ان کے لیے مجہول تھے۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ وہ ان کے صحیح تلفظ سے واقف نہ تھے، لکھنے والوں نے الفاظ پر نقطے آگے پیچھے ڈال کر کثیر غلطیاں کی ہیں۔ لہٰذا جب اپنی کتابوں میں ان کا ذکر کرتے ہیں تو وہ اصل نام سے اتنا دور جا پڑتا ہے کہ اس کی مجہولیت بالکل مکمل ہو جاتی ہے[۱]

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

"غودمار اور جیبرون وغیرہ قسم کے جو نام ہیں، یہ حذف و تبدیل کے عمل سے مسعودی کی، مروج الذہب کے اکثر نسخوں میں دوچار ہوتے ہیں۔ میں نے خاص طور پر موسیو شولز کا نسخہ پیش نظر رکھا ہے۔

موسیو رینو نے جو کچھ فرمایا ہے اس کے بارے میں مَیں یہ کہتا ہوں کہ مسعودی کی مروج الذہب کا نسخہ جو ۱۳۰۲ھ میں مصر سے چھپا، میرے سامنے ہے۔ اس میں جو نام مختلف اشخاص و افراد اور مقامات کے لیے گئے ہیں، ماننا پڑے گا بڑی حد تک وہ محرف ہیں۔ میں نے بھی اس سلسلہ میں تحقیق کی ہے اور ایسا ہی پایا ہے۔ باقی غودمار کے متعلق ہم نے جو تحقیق کی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا اصل نام غودمار ہی ہے اور یہ سیریہ (Cerona) اسقف تھا۔

[۵] یہ تاریخ نہ فرانس میں موجود ہے نہ اسپین میں۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

اس سلسلہ میں ایک دوسری چیز جو ہمارے لیے بہت زیادہ معین و مفید ثابت ہوسکتی ہے بلکہ ہوئی ہے وہ مسکوکات ہیں، یعنی سکّے جو فاتحوں نے ڈھالے تھے۔ لیکن اس میں بھی ایک دشواری ہے۔ عربوں نے اسپین میں اور اپنے فرانسیسی مقبوضات میں جو سکّے چلائے تھے وہ وہی تھے جو قرطبہ میں چلتے رہتے تھے۔ دسویں صدی عیسوی تک یہی کیفیت رہی اور اس کے پہلے کے مسکوکات جو برآمد ہوتے ہیں ان میں قرآنی آیتوں کے سوا کچھ نہیں ہے۔ نہ اس وقت کے امیر کا نام ہے نہ ملک کا۔ یہی وجہ ہے کہ اسپین کے استیلاء اولیٰ کے دور کی تاریخ عرب ہمارے لیے ایک کٹھن مسئلہ بن گئی ہے اور اس کی معرفت دشوار سے دشوارتر ہو گئی ہے۔ اور فرانس کے عربی مقبوضات میں تو یہ دشواری اور زیادہ نمایا ہو گئی ہے۔

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

۲ یہ غلطی فریقین میں عام ہے خواہ وہ عرب ہوں یا یورپین، ایک فریق دوسرے کی زبان کے اسماء اور اعلام کے تلفظ میں احتیاط کے باوجود غلطی کر جاتا ہے بلکہ تحریف کا مرتکب ہو جاتا ہے جیسے یورپین مورخین ابن رشد کو افریس لکھ جاتے ہیں۔

ترجمہ محمد اسحاق

مصری عورت کی رفتارِ ترقی

عربی رسالہ " اضوا " سے ترجمہ کیا گیا جو مصری حکومت کی طرف سے بیروت سے شائع ہوتا ہے۔

تحریکِ آزادئ نسواں کی ابتداء

مصری عورت کے اجتماعی زندگی میں داخل ہونے کی ابتدار ۱۹۱۹ء سے ہوتی ہے جب کہ اس نے تحریک آزادی کے قائد قاسم امین کی دعوت پر لبیک کہا۔ اس سے قبل شیخ جمال الدین افغانی اور مفتی محمد عبدہٗ ایسے بلندپایہ مفکر بھی ناقوسِ حریت بجا چکے تھے۔ ۱۹۱۹ء میں ہی مشہور مصری خاتون ہدیٰ شمرادی نے پردہ ترک کیا اور ان عورتوں کی قیادت کی جو پردہ ترک کر چکی تھیں۔ تاکہ ان کا وجود مستقل حیثیت سے نمایاں ہو اور یہ بات واضح ہو جائے کہ عورتوں میں عمل وحرکت کی کتنی تخلیقی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں۔

مصری لڑکیاں یونیورسٹی میں

۱۹۲۰ء میں مصر کی نوجوان لڑکیوں کی پہلی کھیپ نے یونیورسٹی میں داخلہ لیا اور اسی زمانہ سے عملاً انھوں نے اپنی اجتماعی زندگی کے سفر کا باقاعدہ آغاز کیا۔ اس زمانہ میں وہ مختلف اجتماعی اور انفرادی صورتوں سے آگے بڑھیں۔ کسی حد تک وہ صنعت وحرفت اور تجارت کے میدان میں بھی قدم زن ہوئیں۔ آج کے دور کی نسبت اگرچہ ان کی کوششوں کا دائرہ محدود تھا اور اس سے کوئی بہت بڑا نتیجہ نہ نکل سکتا تھا، تاہم اس زمانہ میں یہ غنیمت تھا۔

۱۹۵۲ء سے ۱۹۶۲ء تک

اگر کسی ملک کی ترقی کا اندازہ اس کے تعلیمی ارتقاء سے کیا جا سکتا ہے تو مصری عورت اس میں بہت آگے نکل گئی ہے۔ چنانچہ ۱۹۵۲ء سے ۱۹۶۲ء تک اس نے تعلیمی میدان میں ترقی کی جو منزلیں طے کی ہیں ذیل کے نقشہ سے اس کی پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے، اور وہ نقشہ یہ ہے،

تعلیمی کیفیت	۱۹۵۲ء	۱۹۶۲ء
یونیورسٹیوں میں	۶۱۲۰	۲۹۱۱۴
کالجوں میں	۱۲۹۰۳	۳۵۷۳۷
درمیانی درجوں میں	۲۲۴۰۲	۶۶۶۸۳
ابتدائی مدارس میں	۵۲۶۱۱۰	۹۹۷۲۶۶
فنی تعلیم	۳۱۴۸	۷۲۷۸
معلمات	۱۰۵۶	۲۰۹۶۵

یہ نقشہ اس امر کی عکاسی کرتا ہے کہ تعلیم نسواں کے تناسب میں کتنا زبردست اضافہ ہوا ہے اور عورت کے سامنے عمل و سعی کے کتنے نئے دروازے کھلے ہیں۔ تعلیم نے اسے بہترین امور عطا کیے ہیں۔ اس کے لیے کئی نئے باب وا کر دیے ہیں اور جد و جہد کی ایسی جدید راہیں اجاگر کر دی ہیں جو اس سے پہلے ان کے علم میں کبھی نہ آئی تھیں۔ یہ راہیں دور تک پھیلتی چلی گئی ہیں۔

عوامی خدمت کے سلسلہ میں اس سے پیشتر عورت کے سامنے کوئی واضح تصور نہ تھا۔ اب وہ ڈاکٹر ہیں، انجینئر ہیں، پروفیسر ہیں۔ وکیل ہیں، صحافی ہیں۔ علاوہ ازیں ان کی صفوں سے نئی نئی ضیا دیتیں ابھریں اور ایسی انقلاب آفریں عورتیں میدان عمل میں اتریں جو انھیں مزید حقوق دلانے کے لیے کوشاں ہوئیں۔ ان کا نعرہ یہ ہے کہ عورت کو ان مراعات و حقوق سے

نوازا جائے جو ملک کے دوسرے طبقہ یعنی مرد کو حاصل ہیں۔

۱۹۵۶ء کا دستور

استعماری طاقتوں نے جو امور اپنے ورثہ میں چھوڑے تھے ان سے گلو خلاصی کی جدوجہد کے پہلو بہ پہلو آزادئ نسواں کی تحریک بھی جاری رہی۔ تا آنکہ ۱۹۵۶ء کا دستور نافذ ہوا جس کی رو سے مصر کی سیاسی تاریخ میں پہلی مرتبہ مصری عورت کو انتخاب اور رائے دہندگی کا حق عطا کیا گیا۔ اس سے اگلے سال پارلیمنٹ کے انتخاب میں ایک عورت کامیاب ہوئی اور اس تحریک کے بعد ۱۹۵۷ء کی پہلی مجلس منتخبہ میں دو نمائندہ عورتیں شامل ہوئیں۔

عمل و حرکت کے مختلف میدان

متحدہ عرب جمہوریہ کے بارھویں سال مختلف شعبوں میں کام کرنے والی عورتوں کی تعداد ۶۱۲۰۰۷۰ تھی۔ ان کی سب سے بڑی اکثریت زراعت کے شعبہ میں مصروف کار ہے جس کی تعداد ۲۷۰۰۶۰۲ تک پہنچ گئی ہے۔ اس کے بعد دوسرے محکموں میں خدمات انجام دینے والی مستورات کا نمبر آتا ہے۔ ان کی گنتی ۲۴۰۰۴۶ تک چلی گئی ہے۔ پھر تجارت کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جس میں ۳۷۶۴۴ عورتیں اپنے فرائض ادا کرنے میں مصروف ہیں۔ امور صنعت میں ۲۴ر۵۲۶ عورتیں محو تگ و تاز ہیں۔

یہ اعداد و شمار ان عورتوں کے علاوہ ہیں جو بلا اجرت اپنے ذاتی کھیتوں میں زراعت و کاشت کی مہم سرانجام دے رہی ہیں۔ وہ متعدد بڑے بڑے حصوں میں منقسم ہیں۔ ان میں وہ بھی ہیں جو زیادہ سے زیادہ پیداوار بڑھانے کے لیے ساعی ہیں۔ انھیں اس بات کی کوئی پروا نہیں کہ اقتصادی پہلو کو مضبوط کرنے کے لیے مرد کیا کر رہے ہیں۔ یہ حقیقت ہے، ان کی کارکردگی بسا اوقات مردوں کی کارکردگی سے بڑھ جاتی ہے۔

مصری اور یورپی عورت میں فرق

عورت کے ہمہ گیر پیمانے پر میدانِ کار میں اترنے کے سلسلہ میں ملکی قوانین اس کے

سب سے بڑے معاون ہیں۔ وہ عورت کو اس بات کی ضمانت دیتے ہیں کہ گھر کے اندر اور گھر سے باہر دوہرا کام کرنے کی صورت میں اسے کوئی تکلیف نہ ہوگی۔ نیز کارخانہ دار اس سے ظلماً و جبراً اس کی طاقت سے زیادہ کام نہ لے سکیں گے۔

یورپ میں انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں عورت نے تنگدستی و افلاس اور اقتصادی ضروریات کی بھرمار سے مجبور ہو کر کارخانوں اور فیکٹریوں میں کام کرنا شروع کیا تھا۔ لیکن اس باب میں مصری عورت کا معاملہ بالکل جداگانہ نوعیت کا ہے۔ وہ انقلابِ حکومت کے معاً بعد جو سرگرم عمل و حرکت ہوئی تو اس کے دو بنیادی وجوہ ہیں۔

ایک یہ کہ اس کے اندر یہ احساس ابھرے کہ فکر و نظر کے اعتبار سے مرد اور عورت کے درمیان کوئی حدِ فاصل نہیں ہے۔ کامل مساوات کارفرما ہے اور انقلاب کا اساسی مقصد یہی تھا۔

دوسرے یہ کہ معاشرہ میں مرد اور عورت دونوں طبقے اجتماعی طور پر اپنی ہمت و طاقت کے مطابق اپنی ذمہ داریوں کو سرانجام دیں۔ اسی لیے انقلابی حکومت نے کام کرنے والی عورت کو اس کے حقوق کے تحفظ کی پوری ضمانت دی۔ اس کی زیادہ سے زیادہ معاونت کی اور کام کی تمام سہولتیں بہم پہنچائیں۔

۱۹۳۳ء کا قانون اور ۱۹۵۹ء کا قانون

۱۹۳۳ء سے قانون تجارت و صنعت کی دفعہ ۸۰ کے مقابلہ میں اب عورت کو بہت ہی آسانیاں اور مراعات حاصل ہیں۔ اس قانون کی رو سے اس کو روزانہ متواتر نو گھنٹے کام کرنا پڑتا تھا اور وضع حمل کے اہم معاملہ میں بھی وہ پندرہ دن سے زیادہ چھٹیاں نہیں لے سکتی تھی۔ اس قانون میں یہ بھی صراحت نہیں تھی کہ کارخانہ دار مزدور عورت کو بچوں کی تربیت و حضانت کی بھی ضمانت دیں گے۔ وہ قانون مرد اور

عورت کو ایک سی اجرت دینے کے باب میں بھی خاموش تھا۔ لیکن اس سلسلہ کا وہ قانون جو ۱۹۵۹ء میں نافذ کیا گیا ہے اس کی دفعہ ۱۹ میں اس قسم کی تمام صراحتیں موجود ہیں۔ وہ مزدور عورت کی پوری کفالت کرتا ہے اور وہ تمام مراعات دیتا ہے جن سے وہ اس سے پہلے محروم تھی۔

قانون کی رو سے مزدور عورت کو بلا کسی امتیاز و اشتنار کے عملاً وہ تمام رعایتیں دی گئی ہیں جو مزدور مرد کو دی گئی ہیں۔ اسے کام میں مرد کے برابر ٹھہرایا گیا ہے۔ مزدوری اور رخصتوں میں بھی اسے مساوی حق حاصل ہے۔ اسے طبی مراعات بھی دی گئی ہیں۔ کام کے اوقات بھی مقرر کر دیے گئے ہیں۔ مزدور عورتوں کی انجمنوں کی تشکیل کی بھی اجازت دی گئی ہے۔ عورت کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ شادی اور پہلے بچے کی پیدائش کے موقعے پر کام کو ترک کر دے اور با تنخواہ رخصت لے۔

نصف وقت گھر میں اور نصف وقت کام پر

عورت کی بوقلموں ذمہ داریوں اور ان مجبوریوں کے پیش نظر جن سے وہ زندگی میں دوچار ہوتی ہے، حکومت نے دفاتر اور کارخانوں میں کام کرنے والے طبقہ نسواں کو اس قسم کی سہولتیں بہم پہنچائی ہیں کہ وہ اپنے خانگی معاملات کو بھی بطریق احسن انجام دے سکے۔ چنانچہ متاہل عورتوں کی آسانی کے لیے یہ قانون بنایا گیا ہے کہ نصف وقت نصف اجرت پر کام کریں۔ یہ اس لیے کہ وہ باقی نصف وقت گھریلو معاملات کو سلجھانے اور اولاد کی تربیت و پرداخت پر صرف کریں۔ اس سے ان کی معاشی اور منصبی حالت پر بھی برا اثر نہیں پڑے گا۔ اگر اس قانون کا نفاذ نہ ہوتا تو خطرہ تھا کہ کام کرنے والی عورتوں کی اکثریت پریشانی اور اضطراب کا شکار ہو جاتی اور اپنی خانگی زندگی کی گوناگوں الجھنوں کی بنا پر دفتروں اور کارخانوں میں کام کرنا چھوڑ دیتی۔

پارلیمنٹ اور وزارت میں

مصری عورت نے گذشتہ تیرہ سال کے عرصہ میں بہت سے حقوق حاصل کر لیے ہیں یہ حقوق اس نے یا تو مسلسل سیاسی جد و جہد سے حاصل کیے ہیں یا قانونی ذریعے سے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ۱۹۵۰ء کی پارلیمنٹ میں جہاں دو عورتوں نے نمائندگی حاصل کی تھی۔ اب ۱۹۶۳ء کی دوسری پارلیمنٹ میں ان کی تعداد سات تک پہنچ گئی ہے۔ ۱۹۶۲ء میں مشہور خاتون ڈاکٹر ابوزید کو کابینہ میں شامل کیا گیا، اور معاشرتی امور کی وزارت ان کے سپرد کی گئی۔ اس وزارت سے انکی کوششوں کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا جو عورتیں عملی دوڑ میں پیچھے تھیں وہ ان کی بھاری تعداد کو آگے لائیں گی۔ اور اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ عرب خواتین نے پچھلے دس سال سے عملاً اپنی تنظیم کی جو مساعی شروع کر رکھی ہیں ان میں طاقت پیدا ہو گی۔

مصری عورت آج ترقی و تقدم کے جن ظروف و مراحل سے گذر رہی ہے وہ اس کی کامل معاشرتی ترقی کے غماز ہیں اور ان کا رخ مرد اور عورت کے باہم اشتراک کی جانب ہے۔ چونکہ اس کا اصل ہدف یہ ہے کہ مرد اور عورت کا اشتراک عمل میں آئے اور ملکی امور کی انجام دہی میں وہ ایک دوسرے سے تعاون کریں اس لیے ملک کی تمام جماعتوں اور تنظیموں نے پوری طاقت اور اجتماعی قوت سے اس کا مطالبہ کیا۔

۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء کے انقلاب سے پہلے عورت کے جد و جہد کی دنیا میں آنے کی راہ میں کئی قسم کی دشواریاں حائل تھیں۔ ایک بڑی دشواری یہ تھی کہ حکومت کے اہتمام میں فنی سکولوں کی تعداد بہت محدود تھی۔ اب ان دشواریوں پر قابو پا لیا گیا ہے اور یہ رکاوٹیں ختم ہو گئی ہیں۔

دنیا میں عورت کی جد و جہد کا تناسب

اس وقت پوری دنیا میں عورتوں کا تیسرا حصہ کارخانوں اور دفتروں میں کام

کرتا ہے اور اس تعداد میں متواتر اضافہ ہو رہا ہے۔ یہاں تک کہ بعض ملکوں میں یہ اعداد و شمار نصف تک پہنچ گئے ہیں۔ مصر میں عورتوں کی کل تعداد کا صرف آٹھواں حصہ کام کرتا ہے اور اس کے دائرہ کار کو بڑھانے اور اس کو زیادہ سے زیادہ تعداد میں آگے لانے کی مساعی جاری ہیں۔ یہاں چھ ملین یعنی ساٹھ لاکھ عورتیں خالص گرہستی ہیں۔ وہ تعطل کا شکار ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتی ہیں کہ کس طرح اپنی طاقت کو موثر اور فعال بنائیں۔ یہ بہت بڑی تعداد ہے جو محض بے کاری کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اور کام کرنے والی خواتین کے مقابلہ میں ملک کے میزانیہ پر ان کا وجود سراسر بوجھ ہے۔ اس قسم کی عورتوں کی ملک میں اکثریت ہے بالخصوص ریف میں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ان کی نہ کوئی تنظیم ہے اور نہ کوئی ایسا قانون ہے جو ان کی حمایت کرے اور ان کے احترام و اکرام کا ذمہ دار ہو۔ اس لیے یہ ہمیشہ مختلف قسم کے ظلم و ستم کا شکار رہیں۔ طلاق کی حالت ہو، اقتصادی و معاشی معاملات ہوں، کوئی اور خانگی سلسلے ہوں، کچھ بھی ہو کوئی طاقت ان کی معاون نہیں اور یہ مشکلات میں گھری ہوئی ہیں۔

ہماری طرح ان مشکل مسائل کو اشتراکی حکومتوں نے بھی ہدف توجہ ٹھہرایا تاکہ عورت اپنے مستقبل کی مضبوط عمارت تعمیر کرنے کے قابل ہو سکے اور اپنی تمام کوششیں اس کے لیے وقف کر دے۔

آئندہ ارادے

یہ مسئلہ ہمیشہ ہمارے سامنے رہا کہ وسیع پیمانے پر عورتوں کی ایک مضبوط تنظیم معرض وجود میں آجائے، جس سے حتی الامکان عورتوں کی یہ عظیم پسماندہ تعداد منسلک ہو جائے تاکہ آہستہ یہ ایک فعّال اور مؤثر قوت بن سکیں۔ نیز ہمارا زاویۂ نظر یہ رہا ہے کہ نصف ملین یعنی پانچ لاکھ خواتین کا یہ اشتراک و اتحاد ایک مفید اور کارآمد اتحاد ثابت ہو، تاکہ عورتیں ہر مسئلہ میں ایک دوسرے کی شریک و سہیم بنیں اور کسی کی احتیاج کے بغیر

بجائے خود ایک فعّال عنصر بن سکیں ۔ اس لیے ضروری ہے کہ یہ معاشرتی اتحاد کی بنیادی قدروں کو سمجھیں اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہ تھی جب تک کہ ایسا قانون نہ بنایا جاتا جو افراد کے حقوق کا محافظ ہوتا اور عورت سے انسانی حقوق اور اس کے احترام و اکرام کی ذمہ داریوں کو اٹھاتا ۔

پورا وقت اور پوری اجرت

اب قانون کی ۹۱ نمبر کی شق نے کارکنوں کے تحفظ کی ضمانت دے دی ہے ، اور کارکن عورتوں اور ان کے بچوں کی پرورش کا اجتماعی انتظام کر دیا ہے ۔ اس قانون کی تنفیذ عورتوں کے لیے نہایت ہی مفید ہے اس سے ان کے بچوں کی حفاظت وصیانت وسیع اور منظم طریقے سے ہو سکے گی اور اسے کسی معاملہ میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی ۔ اس قانون کی رو سے نصف وقت ، نصف اجرت پر کام کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی بلکہ وہ پورا وقت پوری اجرت پر کام کریں گی ۔ کیونکہ ان کے بچوں کی حفاظت کا انتظام کر لیا گیا ہے ۔

نئی تنظیم کی ضرورت

سیاسی میدان میں مصری عورت کی یہ حیثیت ہے کہ وہ کوئی بیس کمیٹیوں میں شریک ہے ۔ پارلیمنٹ میں اور انسانی حقوق کی محافظ مجلسوں میں ۔ وہ شہری اور دیہاتی حلقوں کی طرف سے باقاعدہ انتخاب یا نامزدگی کے ساتھ آتی ہیں ۔ تاہم ابھی ان میں اکثریت ان عورتوں کی ہے جو سیاسیات سے دور اور الگ تھلگ ہیں ۔ اس پوزیشن کو بھی جلد ہی ختم کر دیا جائے گا اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک ایسی تنظیم قائم کی جائے جس سے تمام عورتیں وابستہ ہو جائیں ۔

رئیس احمد جعفری

خالد کی نعتیہ شاعری

کچھ عرصہ ہوا، جسٹس ایس۔ اے رحمٰن کی زیرِ صدارت بی۔ این آر میں ایک استقبالیہ مولانا کوثر نیازی نے شاعرِ نقیب اسلام خالد کو دیا تھا۔ مقالۂ ذیل اسی موقع پر پڑھا گیا تھا۔

عبدالعزیز خالد کی شاعری زلف و عارض کی شاعری نہیں ہے، ان کی شاعری میں خلوص ہے، مقصد ہے، دعوت ہے۔ زبان کی لطافت اور بیان کا زور ہے، اور ان سب چیزوں نے مل کر خالد کی شاعری کو بازارِ ادب میں ایک لعلِ گراں بہا بنا دیا ہے۔

خالد کو شاعر کی حیثیت سے روشناس ہوئے ابھی کچھ بہت زیادہ مدّت نہیں گزری لیکن اب تک ان کی متعدد کتابیں منظرِ عام پر آ چکی اور خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہیں مجھے ان کتابوں میں سب زیادہ فارقلیط پسند ہے۔ شاعر کی روح کو اگر برافگندہ نقاب دیکھنا ہو تو وہ اسی کتاب کے اشعارِ آبدار میں ملے گی۔ یہ کتاب زبان و بیان اور مقصد و معنی کے اعتبار سے اپنا ایک مخصوص مقام رکھتی ہے، ظاہر بینوں کے لیے بھی، اور دیدہ وروں کے لیے بھی۔

سیرت نبوی پر نثر و نظم میں اب تک بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن سیرت نبوی کا ایسا منظوم مجموعہ کم از کم میری نظر سے اب تک نہیں گزرا۔ جس میں ولادت باسعادت سے لے کر وفات حسرت آیات تک کے تمام واقعات و حوادث، مؤرخانہ کاوش سے پوری تفصیل اور جامعیت کے ساتھ قلمبند کر دیے گئے ہوں، اور وہ بھی اس شان سے کہ

اس ضخیم مجموعہ کے بے شمار اشعار تمام کے تمام آمد ہی آمد ہوں۔ آورد کا کہیں شائبہ بھی نظر نہ آئے۔ میرا خیال ہے یہ شاعر کے خلوص کا کرشمہ ہے اور اس میں قدرت کی تائید و نصرت بھی شامل ہے۔

چاک مت کر جیب بے ایّام گل
کچھ ادھر کا بھی اشارہ چاہیے

شاید یہ اشارہ پاکر ہی شاعر نے قلم اٹھایا اور صفحۂ قرطاس پر موتی کی طرح اشعار بکھرتے چلے گئے۔

شعر کا سب سے پہلا، اور سب سے آخری وصف یہ ہے کہ شاعر کا تاثر سننے والے یا پڑھنے والے کا تاثر بن جائے۔ وہی محسوس کرنے لگے جو شاعر محسوس کر رہا ہے۔ اس معیار پر اگر فارقلیط کا جائزہ لیا جائے تو مجھے یہ عرض کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ اس کتاب کا ہر شعر کیف و اثر، سوز و گداز، جذب و جوش، اور احساس کی ایک دنیا اپنے اندر آباد رکھتا ہے، اور پڑھنے والا پڑھتے وقت اس دنیا میں گم ہو جاتا ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سراپا، اب تک بہت سے شاعروں نے لکھا ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اکثر نے بہت خوب لکھا ہے۔ اور بعض نے تو کہنا چاہیے کہ قلم توڑ دیا ہے۔ ان کا لکھا ہوا سراپائے رسولؐ ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کا کیف و اثر تا ابد باقی رہے گا۔

فارقلیط میں خالد نے بھی اس نازک موضوع پر، تاریخ و تحقیق کی روشنی عشق و محبت، اور جوش و جذبہ کے عالم میں قلم اٹھایا ہے۔ اور بلاشبہ ان کا لکھا ہوا سراپا اردو ادب میں ایک مخصوص اور منفرد مقام کا حامل ہے۔ جو نو آموزوں کے لیے دلیل راہ، اور تجربہ کاروں کے لیے معیار اور کسوٹی کا کام دے سکتا ہے۔

اس مختصر وقت میں بھی سراپائے رسولؐ سے متعلق خالد کے چند اشعار سنائے بغیر نہیں

رہا جاتا۔ کہتے ہیں:

دمِ گفتگو منہ سے کرنوں کی بارش
دہن مہرِ تاباں کو شرما رہا ہے
کنارِ شفق میں لڑی موتیوں کی
گلِ نودمیدہ لبوں پر فدا ہے
تراشیدہ بُت کی طرح رشکِ مینا
درخشندہ گردن ہے یا آئینہ ہے
چمکتی سی بجلی ہے ابرِ سیہ میں
ترا چہرہ زلفوں میں لو دے رہا ہے
سپیدی ہے چہرے کی مائل بہ سرخی
بدن لعل و مرمر میں گویا ڈھلا ہے

اور آخر میں کتنا برجستہ، کتنا بامعنی اور کتنا مبنی برحقیقت تاثر شاعر کی زبان سے ادا ہوا ہے،

نہیں ہے خمیر اس کا دنیائے دوں سے
کوئی کہہ رہا تھا یہ روحِ خدا ہے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادّہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے کی مطبوعات کی فہرست درج ذیل ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح۔ قیمت ۳.۵۰ روپے۔

تشبیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی ساتبامن فطرت دلکش تشبیہوں

سے کام ہے کہ فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ۔ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلۂ اجتہاد: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر

قیمت ۲ روپے

افکارِ غزالی: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ۵۰، ۸ روپے

سرگزشتِ غزالی: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیماتِ غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۵، ۴ روپے

عقلیاتِ ابن تیمیہ۔ قیمت اخباری کاغذ ۶ روپے۔ سفید ۷ روپے

مکتوبِ مدنی: قیمت ۵۰، ۱ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواروی

اسلام دینِ آسان: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

مقامِ سنت: وحی۔ حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائل حدیث۔ اطاعت رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰، ۱ روپے

انتخابِ حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے

گلستانِ حدیث:

پیغمبرِ انسانیت:

اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۳٫۷۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱٫۲۵ روپے

مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت ۱٫۷۵ روپے **تحدید نسل:** قیمت ۷۵ پیسے

اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا ازسرنو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲٫۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔اے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اوّل ۷٫۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے۔

سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح۔ قیمت ۵ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہا نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶٫۵۰ روپے

تاریخ دولت فاطمیہ: قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید ۱۲ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے ـــــــــ

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرز کے نصاب میں شامل ہے قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴٫۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۴٫۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶ روپے

○ **اسلام کی بنیادی حقیقتیں:** اس کتاب میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیق ادارہ) ـــــــ **اسلام اور مذاہب عالم:** مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ **اسلام میں حیثیت نسواں:** قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ اخلاق:** قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ تاریخ:** قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ **اسلام کا معاشی نظریہ:** قیمت ۱٫۷۵ روپے ○ **دین فطرت:** دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱٫۵۰ روپے ○ **عقائد و اعمال:** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱ روپیہ ○ **مقام انسانیت:**

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) ـــــــ **مذاہب اسلامیہ:** مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ○ **بیدل:** قیمت ۵٫۵۰ روپے

○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۱۰٫۵۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۱۰٫۲۵ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیق ادارہ) ——— قرآن اور علمِ جدید: قیمت ۶٫۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۱۰٫۵۰ روپے۔ **دیگر تصانیف** ——— ○ تہذیب و تمدنِ اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶٫۵۰ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے ○ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) قیمت ۱۲ روپے ○ مآثرِ لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۴ روپے۔ ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵٫۷۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے۔ غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۴٫۲۵ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۶٫۵۰ روپے ○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۲٫۵۰ روپے

تراجم ——— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷٫۵۰ روپے ○ ملفوظاتِ رومی (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۷٫۲۵ روپے ○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے ○ فقہ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴٫۷۵ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شبلی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ○ مجموعۂ تفاسیر ابومسلم اصفہانی (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۳٫۵۰ روپے ○ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

bout Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

slamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

tudies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

slamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

slam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196 Rs. 10

undamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.25

eligious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00

ur'anic Ethics. by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

qbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

slam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr. of Iqbal's *Javid Namah* by Mahmud Ahmad. Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

ey to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce*. Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin*. Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor [illegible] Brelvi*. Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

ثقافت لاہور

رمضان المبارک ۱۳۸۵ھ فروری ۱۹۶۶ء

جلد ۱۵ ——— شمارہ ۲

سالانہ: چھ روپے ——— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
محمد اشرف ڈار سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مقالۂ افتتاحیہ

ایک انکشاف ـــــ ایک حقیقت

ـــــــ رئیس احمد جعفری

مسٹر Lowell Thomas Jr کی ایک نہایت دلچسپ اور عدد درجہ معلومات آفرین کتاب نیویارک سے کچھ عرصہ ہوا شائع ہوئی ہے۔ اگرچہ ضخامت زیادہ نہیں ہے لیکن اپنے اندر ایک جہان معنی رکھتی ہے۔ یہ معلومات شاید پہلی مرتبہ منظر عام پر آرہے ہیں اور بلاشبہ چونکا دینے والے ہیں۔ کتاب کا نام ہے "دلائی لامہ"۔ اس میں دلائی لامہ کی پیدائش سے لے کر جلا وطنی اور قیام ہندوستان تک کے سارے واقعات آگئے ہیں۔ مصنف امریکی ہے اس لیے اس نے خوب جی بھر کے کمیونسٹ چین پر الزامات لگائے ہیں، اور بھارت کے "جمہوری" کردار کو اور جواہر لال کی سیاسی بصیرت اور قائدانہ صلاحیت کو خراج تحسین وعقیدت بڑے والہانہ انداز میں پیش کیا ہے۔

میں اس چیز پر گفتگو کرنا نہیں چاہتا کہ چین کے خلاف مصنف نے جلے دل کے پھپھولے کیوں پھوڑے ہیں اور ہندوستان کی نام نہاد جمہوریت اور جواہر لال کی پُر فریب قیادت کو خراج تحسین کیوں پیش کیا ہے ہر شخص کو حق ہے کہ جس مسئلہ کے بارے میں جو رائے چاہے قائم کرے اور کسی کو حق نہیں کہ اسے اظہار رائے سے روکنے کی کوشش کرے۔

لیکن مصنف نے چین دشمنی بھارت دوستی اور لاما پرستی کے جوش میں شاید نادانستہ طور پر کچھ انکشافات ایسے کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ غریب دلائی لامہ پر جو آفت نازل ہوئی وہ تمام تر جواہر لال کی لائی ہوئی تھی ورنہ شاید دلائی لامہ کا یہ حشر نہ ہوتا کہ

پھرتے ہیں میر خوار کوئی پوچھتا نہیں

اور شاید چین اور بھارت کے تعلقات بھی اس درجہ تلخ نہ ہوتے جتنے آج نظر آرہے ہیں۔ اس کتاب سے یہ

حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ چین کو چھیڑنے اور مشتعل کرنے میں جواہر لال کی "قائدانہ صلاحیت" کام کر رہی تھی۔
اس کتاب کے مصنف نے بڑے خلوص اور جوش کے ساتھ جو انکشافات کیے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:
تبت پر چین نے جب مکمل قبضہ کیا تو دلائی لامہ نے اس کی مزاحمت کرنا چاہی۔ اسے ایک سہارے کی ضرورت تھی اور یہ سہارا اسے جواہر لال اور بھارت کی صورت میں مل گیا۔ اس نے نجی طور پر وزیر اعظم بھارت سے رابطہ پیدا کیا اور انھوں نے اس سے ہمدردی ظاہر کی لیکن فی الحال خاموش رہنے کا مشورہ دیا۔
دلائی لامہ کے تعلقات جب چین سے حد درجہ تلخ ہو گئے تو دلائی لامہ نے مدد کے لیے پھر ہندوستان کی طرف دیکھا۔ ہندوستان نے بدھوں کی عالمی کانفرنس، مہاتما بدھ کا ڈھائی ہزار سالہ جشن ولادت منانے کے سلسلہ میں طلب کی اور دلائی لامہ کو، کہ وہ بدھ مت کا روحانی پیشوا تھا، شرکت کی دعوت دی۔
دلائی لامہ کے تعلقات چین کی حکومت سے اگرچہ بے حد خراب تھے لیکن چو این لائی اور ماؤزے تنگ نے دلائی لامہ کو بھارت جانے کی اجازت دے دی البتہ یہ استدعا کی کہ وہ صرف روحانی مسائل پر ہی بحث کریں سیاسی امور پر گفتگو نہ کریں ______ اس یقین دہانی کے بعد دلائی لامہ بھارت پہنچے۔ ہوائی اڈے پر استقبال کرنے کے لیے جواہر لال بہ نفس نفیس موجود تھے۔
دلائی لامہ کے قیام کا تماشا نہ کروفر کے ساتھ اہتمام کیا گیا تھا۔ بند کمرے میں تبت کے روحانی پیشوا اور بھارت کے وزیر اعظم کے مابین کئی گھنٹے تک گفتگو ہوئی۔ اس خفیہ نشست میں دلائی لامہ نے اپنا دل کھول کر رکھ دیا۔ اپنی مظلومیت اور چین کی جارحیت کی داستان الم پوری تفصیل کے ساتھ سنائی۔
اس ملاقات کے بعد دلائی لامہ نے جارحیت کے خلاف پریس کانفرنسوں میں اور اخباری بیانات میں بے دھڑک اظہار رائے شروع کر دیا۔ چینی حکومت کی تنبیہ اور فہمائش کے باوجود وہ اپنی سرگرمیوں سے باز نہیں آئے۔

اسی اثنا میں چو این لائی سرکاری دورے پر بھارت آئے۔ جو کچھ سنا تھا آنکھوں سے دیکھ لیا اور محسوس کر لیا کہ دلائی لامہ کو آلۂ کار بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ انھوں نے حکومت ہند اور دلائی لامہ کو اس روش سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔ کیونکہ ہندوستان میں "جمہوریت" تھی۔ اور جمہوریت

میں سب کچھ جائز ہے۔

دل برداشتہ ہو کر چو این لائی وقت سے کچھ پہلے ہی چین واپس چلے گئے۔

پہلے سے طے شدہ "نجی گفتگو" کے مطابق دلائی لامہ نے تبت پہنچتے ہی جواہر لال کو دعوت دی کہ تبت تشریف لائیں اور حالات کا بہ چشم خود بھی مشاہدہ کر لیں۔

جواہر لال نے یہ دعوت بڑی خوشی سے قبول کر لی اور سفر تبت کی تیاریاں شروع کر دیں۔

چو این لائی نے دلائی لامہ کی یہ دعوت منسوخ کر دی اگرچہ ان کی عظمت اور رکھ رکھاؤ میں کوئی فرق نہیں آنے دیا۔ لہاسہ کا چینی ایڈمنسٹریٹر جو ایک فوجی جرنیل تھا بڑے ادب و احترام کا سلوک ان کے ساتھ کرتا رہا۔

اس انکشاف سے اس امر پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ کمیونسٹ چین نے جمہوری بھارت سے زیادہ آزادی دلائی لامہ کو دے رکھی تھی۔ حالانکہ تبت واقعی اس کا "اٹوٹ" حصہ ہمیشہ سے چلا آرہا تھا۔ تاریخ کا کوئی دور ایسا نہیں ہے کہ تبت پر چین کی بالادستی قائم نہ رہی ہو۔ اس کے برعکس بھارت کشمیر میں رائے شماری کا وعدہ کر چکا تھا اس لیے کہ وہ کبھی بھی بھارت کا دست نگر یا تابع نہیں رہا تھا۔ خیر یہ تو ایک سخن گسترانہ بات تھی جو روانی قلم میں نکل گئی آگے چلیے۔

خفیہ مذاکرات کے مطابق چین کو دنیا کی نظروں میں ذلیل کرنے اور اپنی مظلومیت کا ڈھنڈورا پیٹنے کے لیے دلائی لامہ نے ترک وطن کا فیصلہ کر لیا اور اپنے دو سو جاں نثاروں کے ساتھ اپنے میزبان ملک کی طرف بڑھے۔

خیال یہ تھا کہ مذہبی اور روحانی رشتے کے لحاظ سے دلائی لامہ نیپال، سکم یا بھوٹان میں سے ایک جگہ نزول اجلال فرمائیں گے لیکن ان تینوں کو انھوں نے نظر انداز کیا اور طویل اور ٹیڑھا راستہ اختیار کر کے آسام پہنچے۔ یہاں تیزپور میں قیام کیا اور جواہر لال سے اذن پناہ گزینی طلب کیا۔

جواہر لال نے فوراً بھارت کے دروازے مقدس مہمان کے لیے کھول دیے اور دیدہ و دل فرش راہ کرنے کا اعلان کر دیا۔

دلائی لامہ کے قیام کا انتظام مسوری پہاڑ پر کیا گیا کیونکہ یہاں کی آب و ہوا بھی لہاسہ کی طرح تھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہاں قیام کی صورت میں تبت سے رابطہ قائم رکھنا قرب مسافت کے باعث بہت آسان تھا۔ اور رابطہ قائم رکھنا اس لیے ضروری تھا کہ تبت میں چین کے خلاف بغاوت شروع ہو چکی تھی۔ اس بغاوت کی رہنمائی مسوری میں بیٹھ کر زیادہ آسانی کے ساتھ ممکن تھی۔

جواہرلال نے دلائی لامہ کا پُرجوش استقبال کیا۔ کئی گھنٹے تک بند کمرے میں ان سے گفتگو کی اور اس کے بعد لوک سبھا میں اعلان کر دیا کہ دلائی لامہ جب تک چاہیں اس ملک میں قیام کر سکتے ہیں اور اپنی سرگرمیاں جاری رکھ سکتے ہیں۔ جواہرلال خود مسوری پہنچے اور دلائی لامہ کی مزاج پرسی کی اور تاکید کی کہ جس چیز کی ضرورت ہو ارشاد فرمائیے فوراً حاضر کی جائے گی۔

مسوری میں دلائی لامہ کا قیام اس سے زیادہ شاندار پیمانے پر تھا جتنا لہاسہ میں تھا۔ کشمیر کے قالین پینٹنگ۔ مینا کاری کے نمونے اور شاہانہ مہمانداری۔

اس کے بعد چین نے دلائی لامہ کو چھوڑا اور ہندوستان کے پیچھے پڑ گیا جو یقیناً اس کی زیادتی تھی۔

چین اور ہندوستان کے مابین جو کچھ گزری اور گزر رہی ہے وہ بجائے خود ایک دلچسپ ترین حادثہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ دلائی لامہ کو گھر سے بے گھر کر کے آخر ہندوستان کو کیا مل گیا۔ اب تو اس غریب کے پاس مسوری کا وہ بنگلہ بھی نہیں رہا جہاں بیٹھ کر وہ تبت کی بغاوت کی رہنمائی کرتا تھا۔ نہ ہندوستان کی وہ شفقت اور ضیافت کارفرما ہے جس نے اسے اتنا بڑا خطرہ مول لینے پر آمادہ کر دیا تھا۔ کیا وہ دل ہی دل میں زبانِ حال سے بھارت کے نیتاؤں سے نہیں کہہ رہا ہوگا:

"ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو"

رئیس احمد جعفری

بزم ثقافت

میاں محمد شریف کا حادثۂ ارتحال اتنا بڑا سانحہ تھا جس سے دل و دماغ پر اب تک تعطل کی کیفیت طاری ہے۔

مصائب اور تھے پر دل کا جانا
عجب اک سانحہ سا ہو گیا ہے

لیکن دنیا کی ریت یہی ہے کہ غم کتنا ہی جاں گسل ہو، زخم کتنا ہی کاری ہو، چوٹ کیسی دل کو توڑ دینے والی ہو، رفتہ رفتہ وقت خود مرہم اور مداوا بن جاتا ہے۔ اور زندگی کی سرگرمیاں جاری رہتی ہیں۔ اگر غم اور مصیبت کے طوفان زندگی کی سرگرمیاں چھین لیں تو زندگی ہی ختم ہو جائے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک دنیا قائم ہے۔

میاں صاحب مغفور کی وفات سے ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے ارکان اور رفقاء کو جو صدمہ پہنچا وہ ایک قدرتی چیز تھی۔ لیکن اس صدمے کے باوجود تحقیقی اور علمی سرگرمیوں کا سلسلہ بھی جاری رہا، اور اسے جاری رہنا بھی چاہیے تھا۔ میاں صاحب کبھی اور کسی وقت بھی ادارے کی سرگرمیوں میں تعطل اور رکاوٹ پسند نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ یہ سرگرمیاں یقیناً ان کی روح کو خوش کرنے کا سبب ہوں گی۔

ثقافت کے کسی گزشتہ شمارے میں میاں صاحب کی ایک نہایت اثر انگیز اور سحر طراز نظم بہ عنوان "ادب شریف" کے عنوان سے شائع کی تھی جو بہت پسند کی گئی۔ متعدد خطوط میں ہم سے مطالبہ کیا گیا کہ میاں صاحب کا کلام برابر ثقافت میں شائع ہو۔ اسی سلسلے میں میاں صاحب سے میں نے کئی مرتبہ اصرار

کے ساتھ فرمائش کی لیکن وہ اپنی شاعری کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ میرے اصرار سے مجبور ہو کر ایک آدھ نظم اور دے دی پھر سکوت اختیار کر لیا۔

میاں صاحب کے انتقال کے دن میاں بشیر احمد صاحب سے جو ملک کے مایۂ ناز ادیب ہیں، اور شہرۂ آفاق رسالۂ ہمایوں کے مدیر شہیر رہ چکے ہیں۔ اور میاں صاحب مرحوم سے خاندانی قرابت رکھتے ہیں، معلوم ہوا کہ مذکورۂ بالا نظم میاں صاحب نے کوئی چالیس بیتالیس سال پہلے کہی تھی۔ اور میاں بشیر احمد صاحب کو خاص طور پر پسند آئی تھی۔ انھوں نے بھی اس نظم کے کیف و تاثر کو سراہا اور فرمائش کی کہ ثقافت کا وہ پرچہ انھیں بھیج دیا جائے جس میں وہ شائع ہوئی تھی۔ اس ارشاد کی تعمیل کر دی گئی۔

نوعیتِ اختلاف

(۲)

محمد حنیف ندوی

مسئلہ تجسیم میں روافض یا امامیہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اس بارے میں ان کے چھ گروہ ہیں۔

۱۔ پہلا گروہ الہشامیہ کا ہے، جو ہشام بن الحکم الرافضی[۱] کی طرف منسوب ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ان کا معبود 'جسم' ہے۔ جس کا آغاز بھی ہے اور انتہا بھی، اور جس میں تینوں ابعاد پائے جاتے ہیں۔ یعنی وہ طویل (لمبا) بھی ہے۔ عریض (چوڑا) بھی ہے اور عمیق (گہرا) بھی۔ اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے۔ اور عرض عمق کے برابر۔ اور کوئی بُعد بھی دوسرے سے زیادہ یا بڑھا ہوا نہیں۔ یہ اللہ کے لیے 'طویل' کا لفظ تو استعمال کرتے ہیں۔ مگر طول کو متعین نہیں کرتے

---

[۱] ان کا پورا نام ابو محمد ہشام بن الحکم شیبانی ہے۔ کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ اپنے دور میں، مشہور مناظر اور علم الکلام کے ماہر رہے ہیں۔ شیعی حلقوں میں انھیں شیخ مانا جاتا ہے۔ انھوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ جیسے: "الامامۃ"، "الشیخ والغلام"، "الدلالات علی حدوث الاشیاء" وغیرہ۔ برامکہ پر جب آزمائش کے دن آئے تو یہ روپوش ہوگئے۔ اور اسی گمنامی کے عالم میں ان کا انتقال ہوا۔ بڑے حاضر جواب تھے۔

کسی نے حضرت معاویہ کے بارہ میں ان سے پوچھا کہ کیا یہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ کہنے لگے جی ہاں۔ سمت مخالف کی طرف سے۔

بلکہ صرف یہ کہتے ہیں

طولہ مثل عرضہ — اس کا طول اس کے عرض کے برابر ہے۔

جس کے معنی یہ ہیں کہ لفظ طول کو یہ از راہ مجاز استعمال کرتے ہیں، اور اس سے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ ایک درخشاں نور ہے۔ اس کا ایک انداز ہے۔ اور اس کا تعلق اگرچہ مکان سے ہے تاہم یہ مکانی نہیں۔ یوں سمجھیے جس طرح کہ مصفی چاندی کا ایک ڈلا۔ گول موتی کی طرح چاروں طرف روشنی بکھیرتا ہے۔ یہ رنگ، ذائقہ اور بو سے بھی بہرہ مند ہے۔ اور اس کو چھونا بھی ممکن ہے لیکن ان چیزوں کو اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا رنگ، ذائقہ اور بو، یا محسوس ہونا، ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ وہی ایک ڈلا، رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔ یہ اس میں رنگ و ذائقہ کی تفریق روا نہیں رکھتے۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وہی ایک شی رنگ بھی ہے اور ذائقہ بھی۔

ان کے نزدیک یہ معبود پہلے تو لامکان میں تھا، پھر اس طرح مکان پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جنبش اختیار کی۔ اور اس جنبش سے مکان پیدا ہوا۔ اس کے بعد یہ اس مکان میں ہے۔ مکان سے مراد ان کی عرش ہے۔ ابو الہذیل[1] نے اپنی کسی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الحکم نے اس سے کہا۔ اس کا رب جسم ہے جو جاتا بھی ہے اور آتا ہے۔ کبھی متحرک ہوتا ہے اور کبھی ساکن۔ وہ اٹھتا بیٹھتا ہے۔ اور طویل، عریض اور عمیق بھی ہے۔ کیونکہ جس میں یہ باتیں نہ ہوں گی وہ لاش کے عدد میں داخل ہو جائے گا۔ ابو الہذیل کہتے ہیں۔ میں نے ہشام سے پوچھا، اس کا رب بڑا ہے یا یہ پہاڑ۔ اشارہ ابی قبیس

---

[1] یعنی محمد بن الہذیل بن عبد اللہ بن مکحول۔ علاف متکلم کے لقب سے مشہور ہیں۔ بصرہ کے معتزلیوں کے امام تھے۔ بحث و مناظرہ میں بہت مہارت تھی۔ دلائل کے پیش کرنے اور الزامی جواب دینے میں ان کا مخصوص انداز تھا۔ مسعودی کی روایت کے مطابق ۲۲۷ھ میں فوت ہوئے۔ خطیب بغدادی کے نزدیک ان کا سن وفات ۲۲۶ ہے

کی طرف تھا۔ اس نے کہا یہ پہاڑ اس سے بڑھ جائے گا۔ یعنی یہ پہاڑ اس سے بڑا ہے۔

ابن الراوندی[1] نے بھی ذکر کیا ہے کہ ہشام بن الحکم کہا کرتا تھا۔ اس کے رب میں اور ان اجسام میں کہ جن کو ہم دیکھتے ہیں کسی نہ کسی پہلو سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ مشابہت نہ ہو تو یہ اجسام اس پر کسی طرح دلالت نہ کرسکیں۔

اس کے خلاف بھی اس سے منقول ہے۔ مثلاً وہ کہا کرتا تھا۔ خدا جسم ہے اور ابعاض (بعض کی جمع یعنی حصص) سے متصف ہے۔ لیکن نہ تو یہ ابعاض اس سے مشابہت رکھتے ہیں اور نہ وہ ان ابعاض کے مشابہ ہے۔

جاحظ[2] کی روایت ہے کہ ہشام بن الحکم نے اپنی کسی کتاب میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم سے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں سے آگاہ ہے۔ مگر اس طرح کہ اس سے ایک شعاع صادر ہوتی ہے جس کا تعلق ایک طرف تو اس سے ہے اور دوسری طرف وہ زمین کی گہرائی تک نفوذ کیے ہوئے ہے۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کا تعلق ماوراء سے براہ راست ملامست (چھونے) کا نہ ہو تو وہ کوئی چیز بھی نہ جان سکے۔

اس کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ جس کو شعاع کہنا چاہیے ماوراء سے اختلاط پذیر ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کسی حصہ کا مخلوق سے اختلاط پذیر ہونا محال ہے۔ اگر ہشام یوں کہتا کہ

---

[1] مشہور ملحد ہے پورا نام ابوالحسین احمد بن یحییٰ بن اسحاق ہے۔ ایک سو سے زائد کتابوں کا مصنف ہے۔ "فضیحۃ المعتزلہ" تو اس کی مشہور کتاب ہے جس کی تردید میں ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان الخیاط معتزلی "الانتصار والرد علی الراوندی الملحد" لکھی۔ ۲۴۵ھ میں فوت ہوا۔

[2] عربی ادب کا محسن سرسید اور صاحب طرز لکھنے والا۔ جس نے ادب و کلام کو باہم ہموار دینے کی کامیاب کوشش کی۔ عمرو بن محمد معتزلہ کا پرجوش حامی تھا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اعتزال میں اس کا خود اپنا ایک مدرسۂ فکر تھا۔ ۲۵۵ھ میں اس نے قریب قریب نوے برس کی عمر میں وفات پائی۔

اللہ تعالیٰ تحت الثریٰ تک کی چیزوں کو بغیر کسی اتصال (چھونے)، خبر اور قیاس کے جانتا ہے، تو اس صورت میں اس عقیدہ سے دست بردار ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ کا محسوسات سے کوئی جسمانی رابطہ ہے۔ اور وہ صحیح بات کہتا۔

ہشام کے بارہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ اس نے رب سے متعلق سال بھر میں کوئی پانچ رائیں قائم کیں۔ کبھی تو اس نے کہا کہ وہ بلور کی مانند ہے۔ کبھی کہا وہ چاندی کے صاف ڈلے کی طرح ہے۔ کبھی کہا کہ اس کی کوئی صورت نہیں۔ کبھی کہا کہ وہ اس کے حساب سے سات بالشت کے برابر ہے۔ پھر اس نے ان سب باتوں سے رجوع اختیار کیا اور کہا وہ جسم ہے مگر دوسرے جسموں کی طرح نہیں۔

الوراق کا خیال ہے کہ اصحاب ہشام میں سے کسی نے اس کے سوال کے جواب میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس سے مماس ہے (یعنی اسے چھوئے ہوئے ہے)۔ اور عرش اس سے بڑھا ہوا یا زائد نہیں ہے۔

۲۔ روافض کا دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب نہ تو صورت ہے اور نہ اجسام کی طرح ہے۔ اور جب وہ اسے جسم کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود ہے۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسے اجزا ثابت کرتا ہے جو باہم پیوستہ اور ملے ہوئے ہوں اور نہ ایسے ابعاض (حصص) کا قائل ہے جو باہم ترکیب پذیر اور جڑے ہوئے ہوں۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کو عرش ہی پر مستوی مانتا ہے۔ مگر ایسا استوار جو بغیر کیف اور مماسات (چھونے) کے ہے۔

۳۔ روافض کا تیسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا رب انسانی صورت سے مشابہت رکھتا ہے۔ لیکن یہ اسے جسم نہیں مانتا۔

۴۔ روافض کا چوتھا فرقہ "ہشامیہ" ہے جو ہشام بن سالم الجوالیقی کو ماننے والا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ان کا رب انسانی صورت ہی کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ نہیں مانتے کہ اس میں گوشت اور

خون بھی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ درخشاں اور سپید نور ہے۔ جو چمک رہا ہے۔ اس کے انسان کی طرح پانچوں حواس بھی ہیں۔ چنانچہ اس کا ہاتھ پاؤں، ناک، کان، آنکھ اور منہ بھی ہے۔ یہ جس حاسہ سے سنتا ہے وہ دیکھنے والے حاسہ سے مختلف ہے۔ اور اسی طرح ان کے نزدیک تمام حواس متغائر ہیں (ایک دوسرے سے الگ)۔

ابوعیسیٰ وراق نے بیان کیا ہے کہ ہشام بن سالم یہ سمجھتا تھا کہ اس کے رب کے سر پر سیاہ بال بھی ہیں۔ اور یہ سیاہ نور سے تعبیر ہیں۔

۵۔ روافض کا پانچواں گروہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ رب العالمین ضیاء خالص اور نور محض ہے اور اس کی روشنی چراغ کی طرح ہے کہ جس پہلو سے بھی دیکھیے یکساں روشن ہے۔ اس کی کوئی صورت نہیں۔ نہ اس کے اعضاء ہیں، اور نہ اس کے اجزاء میں کوئی اختلاف ہی ہے۔ یہ اس بات کو نہیں مانتے کہ اللہ انسانی یا حیوانی صورت کے مشابہ ہے۔

۶۔ روافض کا چھٹا فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ان کا پروردگار نہ تو جسم ہے، نہ صورت ہے، نہ کسی شے سے مشابہ ہے۔ نہ متحرک ہے، نہ ساکن اور نہ مماس (کسی شے کو چھونے والا)۔ توحید کے بارہ میں ان کی وہی رائے ہے جو معتزلہ اور خوارج کی ہے۔ مگر یہ ان میں متاخرین کی رائے ہے۔ ان کے اوائل تشبیہ ہی کے قائل تھے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

روافض کا حاملین عرش سے متعلق اختلاف رائے ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں یا باری تعالیٰ کو۔

یہ لوگ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

ایک گروہ "الیونسیہ" کا ہے۔ یہ یونس بن عبدالرحمٰن القمی[1] جو آل یقطین کے مولیٰ ہیں، ان

---

[1] علی بن موسیٰ رضا اخلاص اور نیکی میں انھیں سلمان فارسی سے تشبیہ دیتے تھے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

کے اصحاب پر مشتمل ہے۔
یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حاملین عرش خدا کو بھی اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور وہ خدا کا بار برداشت کر سکتے ہیں۔ حاملین عرش کو انھوں نے سارس سے تشبیہ دی ہے کہ اس کی ٹانگیں اگرچہ باریک ہوتی ہیں تاہم وہ اس کو اٹھائے رہتی ہیں۔
دوسرے فرقے کا کہنا ہے کہ یہ حاملین صرف عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا محمول (ایسی چیز جو اٹھائی جائے) ہونا محال ہے۔

روافض میں اس بات میں بھی اختلاف رونما ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ظلم پر قادر قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ ایک گروہ نے تو انکار کیا ہے۔ دوسرے نے جائز ٹھہرایا ہے۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ سبحانہ عالم، حیّ (زندہ) سمیع (سننے والا) بصیر (دیکھنے والا) اور الٰہ ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق ان کے نو فرقے ہیں۔
۱۔ پہلا فرقہ ان میں 'الزراریہ' ہے جو زرارہ بن اعین الرافضی[1] کے ماننے والوں سے تعبیر ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ غیر سمیع، غیر علیم اور غیر بصیر رہا۔ تا آنکہ اس نے ان چیزوں کو اپنے لیے پیدا کیا۔ ان کو 'التیمیہ' بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن ان کا سربراہ زرارہ بن اعین ہی ہے۔
۲۔ دوسرا فرقہ ان میں 'السابیہ' کا ہے۔ یہ عبدالرحمٰن بن سابہ کے اصحاب پر مشتمل ہے۔ یہ ان مسائل میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس معاملہ میں مستند رائے جو بھی ہو بہرحال جعفر ہی کی ہو سکتی ہے۔ یہ کسی خاص رائے کو صحیح نہیں مانتے۔

---

[1] غالی شیعہ تھا۔ علم الکلام کے ساتھ ساتھ ادب و انشاء سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ "الاستطاعۃ والجبر" اس کی مشہور کتاب ہے۔

۳- ان میں کا تیسرا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ رائے رکھنا غلط ہے کہ پہلے وہ غیر قادر، غیر سمیع یا غیر بصیر تھا۔ اور پھر جب اس نے اشیاء کو پیدا کیا تو ان صفات سے متصف ہوا کیونکہ جو اشیاء پیدا ہونے سے پہلے موجود تھیں ان پر اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس لیے ہم اس کو لاشی (معدوم) پر قادر نہیں قرار دیں گے۔ اسی طرح اس کے علم کو 'لاشیٔ' سے متعلق نہیں ٹھہرائیں گے۔

تمام روافض یا چند لوگوں کو چھوڑ کر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شئے کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اور پھر کچھ مصلحتیں رونما ہو جاتی ہیں (لہٰذا وہ ارادہ ملتوی کر دیتا ہے)۔

۴- روافض کا چوتھا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ ہمیشہ لاحیّ (غیر زندہ) رہا۔ پھر حیات کی صفت سے متصف ہوا۔

۵- روافض کا پانچواں فرقہ اصحاب شیطان الطاق[1] کا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فی نفسہٖ عالم ہے جاہل نہیں۔ لیکن وہ اشیاء کو اسی وقت جانتا ہے جب ان سے اس کی قدرت اور اس کا ارادہ متعرض (درپے) ہوتا ہے۔ ارادہ سے پہلے اس کا اشیاء کو جاننا محال ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ عالم نہیں ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ اشیاء پر اشیاء کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ ان کا ارادہ کرے اور ان کے در پے ہو۔ تقدیر سے ان کی مراد ارادہ ہے

۶- چھٹا فرقہ 'ہشام بن الحکم' کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ ہمیشہ سے اشیاء کو اپنی ذات سے جانتا ہے، استحالہ لیے ہوئے ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ اشیاء کو ازل سے نہیں جانتا تھا۔ بلکہ نہ جاننے کے بعد جاننے لگا۔

---

[1] اس کا اصل نام ابوجعفر محمد بن النعمان ہے۔ شیعہ کے ہاں اس کا لقب 'مؤمن الطاق' ہے۔ طاق کوفہ کے ایک بازار کا نام ہے جہاں یہ صراف کا کاروبار کرتا تھا۔

اور یہ جاننا بھی علم کے ذریعہ ہے۔ علم اس کی صفت ہے جو نہ تو اس کا عین ہے نہ غیر ہے۔ اور نہ اس کا بعض یا غیر ہے۔ یہ جائز ہے کہ علم کو حادث کہیں۔ یا قدیم قرار دیں۔ دونوں صورتوں میں اس کی حیثیت صفت کی رہے گی۔ اور صفت کسی طرح بھی موصوف نہیں قرار پائی۔

ہشام کا کہنا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ ازل سے عالم تھا۔ تو اس صورت میں معلومات کو بھی ازلی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ کوئی شخص اسی وقت عالم کہلاتا ہے۔ جب پہلے سے کوئی معلوم موجود ہو۔ اسی طرح اس کا کہنا تھا کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال سے آگاہ ہے۔ تو پھر اعمال کے بارہ میں آزمائش و ابتلاء کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔

ہشام اللہ تعالیٰ کی تمام صفات مثلاً قدرت، حیات، سمع، بصر اور ارادہ سے متعلق کہا کرتا تھا۔ کہ نہ یہ عین ذات ہیں۔ اور نہ غیر ذات۔

قدرت وحیات کے بارہ میں اس سے دو مختلف قول مروی ہیں۔ کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ وہ خدا کو ازل سے حی (زندہ)، و قادر تسلیم کرتا تھا۔ اور کچھ لوگوں کو اس سے انکار ہے۔

۷۔ روافض کا ساتواں فرقہ اللہ تعالیٰ کو فی نفسہ عالم نہیں مانتا تھا، جیسا کہ شیطان الطاق کا عقیدہ ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شیٔ کو نہیں جان پاتا، جب تک کہ اس میں اپنی تاثیر کو ظاہر نہ کرے۔ تاثیر سے ان کی مراد ارادہ ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت اسے جان لیتا ہے۔ اور جب اس کا ارادہ کسی شئے سے متعرض یا درپے نہیں ہوتا تو اس کو جان بھی نہیں پاتا۔ ارادہ سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکت کناں ہوتا ہے اس لیے جب حرکت کناں ہوتا ہے تو جان لیتا ہے۔ بصورت دیگر اس کو صفت علم سے متصف گردانا صحیح نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ وصف علم ایسی شئے سے متعرض نہیں ہوتا جس کا ہنوز وجود ہی نہیں ہے۔

۸۔ روافض کا آٹھواں فرقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جاننے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے کچھ کیا ہے۔

اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا اللہ ازل سے عالم بنفسہ (ذاتی حیثیت سے) رہا ہے تو اس کے جواب میں اختلاف رائے نظر آئے گا۔ کچھ لوگ تو کہیں گے کہ وہ ازل سے عالم بنفسہ نہیں رہا ہاں جب اس نے علم کو حرکت دی تو جاننے لگا۔ کیونکہ وہ ازل سے تھا مگر علم کو اس نے ازل سے حرکت نہیں دی۔

ان میں کچھ لوگ کہیں گے کہ اس کی ذات ازل سے وصف علم سے متصف رہی ہے۔ اس پر اگر ان سے کہا جائے کہ کیا ازل سے وہ فاعل بھی رہا ہے۔ تو یہ کہیں گے ہاں مگر ہم اللہ تعالیٰ کے فعل کے قدیم ہونے کے قائل نہیں۔

روافض میں کچھ لوگ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں۔ کہ اللہ ہر ہر شئی کو اس کے موجود ہونے سے پہلے جانتا ہے۔ سوا بندوں کے اعمال کے کہ ان کو وہ اسی وقت جان پاتا ہے جب یہ ہو چکتے ہیں۔

۹۔ روافض کا نواں فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم، حی (زندہ) اور قادر ہے۔ ان کا میلان نفی تشبیہ کی طرف ہے۔ یہ حدوث علم کے قائل نہیں اور نہ تجسیم کو مانتے ہیں۔ اور نہ تجسیم و تشبیہ کی ان صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کا ذکر ہم نے باقی فرقوں کے ضمن میں کیا ہے۔

روافض کے ہاں بدا (تبدیلی ارادہ) کے بارہ میں اختلاف ہے۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کسی شئی کا ارادہ کر لیں تو ان کے لیے بدا جائز ہے یا نہیں۔ اختلاف کی یہ نوعیت تین گروہوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

۱۔ پہلا گروہ تو کہتا ہے کہ اللہ کے لیے بدوات (ارادہ کی تبدیلیاں) ثابت ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی وقت کوئی کام انجام دے، پھر وہ اس کو بدا کی وجہ سے انجام نہیں دے پاتا۔ اسی طرح وہ ایک شریعت کی اطاعت و پیروی کا حکم دیتا ہے۔ پھر اس پر خط تنسیخ کھینچ دیتا ہے۔ کیونکہ اس پر کچھ مصلحتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ (اور یہی بدا ہے) بدا ان اشیا میں ہے کہ جن کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی ہیں۔ لیکن اس کی مخلوق میں سے کوئی بھی ان سے

آگاہ نہیں۔ لیکن اگر مخلوق میں سے کوئی آگاہ ہے تو پھر بداء جائز نہیں۔

۲۔ دوسرا گروہ عقیدہ رکھتا ہے کہ بداء اللہ کے لیے بہرحال جائز ہے۔ اور اس میں کچھ حرج نہیں کہ ایک بات کے بارہ میں اسے علم ہو کہ وہ ہو کر رہے گی اور پھر وہ نہ ہو۔ چاہے اس کے بندے جانتے ہوں، اور اس کے باوجود وہ وقوع پذیر نہ ہو۔ یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح ان امور میں جائز ہے کہ جن سے اس کے بندے آگاہ نہیں۔

۳۔ تیسرا گروہ اللہ تعالیٰ کے حق میں بداء کو جائز نہیں سمجھتا۔ یہ اس کی نفی کا قائل ہے۔

روافض قرآن کے متعلق دو رائے رکھتے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ جو ہشام بن الحکم کے پیروکاروں کا ہے یہ سمجھتا ہے کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق بعض نے اس میں ایک جملہ کا اضافہ کیا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ان اقوال سے پوری طرح آگاہ ہیں جو ہشام سے مروی ہیں۔ ان کی رائے میں ہشام یوں کہا کرتا تھا کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق ہے اور نہ ہی کہنا ممکن ہے کہ غیر مخلوق ہے۔ کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت موصوف کا مقام حاصل نہیں کر سکتی۔

زرقان نے ہشام بن الحکم کے اس قول کو نقل کیا ہے "قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ اگر قرآن سے تمہاری مراد قرأت مسموع (جو سننے میں آتا ہے) ہے تو بلاشبہ خدا نے آواز کو پیدا کیا ہے اور اس کا تعلق اس کے رسم خط سے ہے۔ لیکن اگر قرآن سے مقصود اس کا فعل ہے تو وہ علم و حرکت کی طرح ہے جو نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات۔

۲۔ دوسرا فرقہ یہ رائے رکھتا ہے کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے۔ پہلے نہیں تھا پھر پیدا ہوا جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں۔ مگر ان کا تعلق متاخرین روافض سے ہے۔

روافض میں اعمال عباد کے بارہ میں اختلاف رونما ہے۔ اس سے متعلق ان میں تین

فرقے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ ان میں ہشام بن الحکم کی رائے کو مانتا ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے بندوں کے اعمال مخلوق ہیں۔ جعفر بن حرب نے ہشام بن الحکم سے جو روایت نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے افعال میں ایک پہلو اختیار کا ہے۔ اور ایک پہلو اضطرار کا ہے۔ اختیار تو اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال کا خود ارادہ و اکتساب کرتا ہے۔ اور اضطرار اس لحاظ سے ہے کہ یہ افعال اس وقت تک صادر نہیں ہو پاتے جب تک کہ ایسا سبب نہ پیدا ہو جائے جو ان افعال پر اس کو اکسائے اور برانگیختہ کرے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ یہ سمجھتا تھا کہ اعمال سے متعلق نہ تو جبر صحیح ہے جیسا کہ الجہمی کہتا ہے اور نہ تفویض جس کے معتزلہ قائل ہیں۔ کیونکہ ان کے خیال کے مطابق ان کے ائمہ سے روایت اسی طرح منقول ہے۔ یہ سرے سے اس زحمت ہی میں نہیں پڑتے کہ اعمال کو مخلوق قرار دیں یا غیر مخلوق۔

۳۔ تیسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اعمال عباد غیر مخلوق ہیں۔ یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو اعتزال و امامت کے قائل ہیں۔

روافض اللہ سبحانہ کے ارادہ سے متعلق اختلاف رائے میں مبتلا ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ پہلا فرقہ ہشام بن الحکم اور ہشام الجوالیقی کے پیروکاروں کا ہے۔ ان لوگوں کی رائے میں اللہ عزوجل کا ارادہ ایک نوع کی حرکت ہے۔ اور حرکت معنی ہے جو نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات ہے۔ یہ ایک صفت ہے اس سے زیادہ نہیں۔ یہ اس لیے کہ ان کے نزدیک جب اللہ ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ ایک طرح کی حرکت اختیار کرتا ہے۔ (اللہ اس حرکت و تغیر سے پاک و بلند ہے!)

۲- دوسرا فرقہ ابو مالک الحضرمی اور علی بن میثم[1] اور ان کے ماننے والوں کا ہے۔
ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ سے مختلف ہے۔ اور جیسا کہ ہشام نے کہا حرکت ہے مگر انھوں نے اس میں قدرے اختلاف سے کام لیا ہے۔ ان کے نزدیک ارادہ حرکت ہے اور حرکت غیر ذات ہے۔ مگر اللہ اسی ارادہ کی بدولت حرکت کناں ہوتے ہیں۔

۳- تیسرا گروہ وہ ہے جو اعتزال و امامت کا قائل ہے۔
ان کے خیال میں اللہ کا ارادہ حرکت سے تعبیر نہیں ہے۔ بعض نے حرکت کا اثبات کیا ہے۔ مگر یہ کہا ہے کہ وہ ارادہ کا نتیجہ نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ اللہ کی پیدا کردہ یا مخلوق ہے مگر اس کا سبب ارادہ نہیں۔ بعض کی رائے میں اللہ کے ارادہ کے معنی صرف تخلیق شی کے ہیں۔ اور بندوں کے اعمال کے معاملہ میں ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان کا حکم دیا ہے ویسے ارادہ ان کے اعمال سے مختلف شی ہے۔ یہ لوگ یہ نہیں مانتے کہ معاصی یا گناہوں کا ارتکاب اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے۔

۴- ان میں کا چوتھا فرقہ کہتا ہے کہ ارتکاب فعل سے پہلے ہم ارادہ کے قائل نہیں ہیں۔ ہاں جب کوئی نیکی کا کام ہو چکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے یہ چاہا۔ یا اس کا ارادہ کیا۔ اور جب کوئی برائی ظاہر ہوتی ہے تو کہنا چاہیے کہ اللہ اس سے نفرت کرتا ہے اور اچھا نہیں سمجھتا۔

روافض نے مسئلہ استطاعت میں چار مختلف مدارس فکر اختیار کیے۔
۱- پہلا فرقہ اصحاب ہشام بن الحکم کا ہے۔

---

[1] ان کا پورا نام یوں ہے۔ علی بن اسمٰعیل بن شعیب بن میثم بن یحیی التمار اس کو ابن حزم نے علی بن میثم الصابونی کے نام سے پکارا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ جلد اول صفحہ ۲۲۸ میں علی بن میثم لکھا ہے۔ ممکن ہے یہ سہو کتابت کا نتیجہ ہو۔

ان کا کہنا ہے کہ استطاعت کے دائرہ اطلاق میں پانچ چیزیں داخل ہیں۔ صحت۔ تخلیہ سوُدن (یعنی مانع یا رکاوٹ کی طرف سے یکسوئی) مدت، وہ آلہ کہ جس سے کوئی کام لیا جاتا ہے، مثلاً ہاتھ جس سے چانٹا رسید کیا جاتا ہے۔ یا تیشہ جس سے نجار لکڑی کاٹتا ہے، یا سوئی جس سے کپڑا سیا جاتا ہے وغیرہ۔ اور وہ سبب جو کام پر ابھارنے والا ہو۔ جب یہ پانچوں چیزیں جمع ہو جائیں تب کوئی فعل عمل میں آتا ہے۔ اب ان میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو ارتکاب فعل سے پہلے پائی جاتی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو نہیں پائی جاتیں۔ جیسے وہ سبب جو عمل پر اکسانا یا ابھارنا ہے اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب انسان کوئی کام کرتا ہے۔

ہشام بن الحکم کے نزدیک فعل اسی وقت واقع ہوتا ہے جب کوئی سبب حادث موجود ہو یعنی جب یہ سبب پایا جائے۔ اور اللہ اس کو پیدا کر دے تو فعل لا محالہ عمل میں آکر رہے گا۔ اس کے خیال میں موجب فعل دراصل یہ سبب ہی جو عمل پر آمادہ کرتا ہے۔ باقی چیزیں جو استطاعت کے ضمن میں آتی ہیں موجب کہلانے کی سزاوار نہیں۔

۲۔ دوسرا گروہ زرارہ بن امین، علبید بن زرارہ۔ محمد بن حکیم، عبداللہ بن بکیر، ہشام بن سالم الجوالیقی، حمید بن رباح (؟) اور شیطان الطاق پر مشتمل لوگوں کا ہے۔

ان کی رائے میں استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ استطاعت سے ان کی مراد صحت کا درست ہونا ہے کہ جس سے ایک ایک شخص استطاعت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ لہذا ہر صحت مند انسان مستطیع ہے۔

شیطان الطاق کہا کرتا تھا کہ فعل اس وقت تک صادر نہیں ہوتا جب تک خدا نہ چاہے۔

ہشام بن سالم سے مروی ہے کہ استطاعت جسمانی شئی ہے اور اس کا تعلق مستطیع کے جز سے ہے۔

روافض میں بعض نے استطاعت کی یہ تعریف بیان کی ہے کہ جس کے بغیر فعل حاصل نہ ہو سکے اور اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ اس کا قائل ہشام بن حرول ہے۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ ابن مالک الحضرمی کے پیرو کاروں کا ہے۔
ان کا خیال ہے کہ انسان اسی وقت 'مستطیع' ہوتا ہے جب وہ کوئی کام کر رہا ہو۔ اور یہ
استطاعت جس سے یہ بہرہ مند ہوتا ہے اسی میں ابھرتی ہے اس کے غیر میں نہیں۔
زرقان نے ابن مالک الحضرمی سے یوں نقل کیا ہے کہ استطاعت، فعل کے اختیار و
ترک سے پہلے ہونا ضروری ہے۔
۴۔ ان میں کے چوتھے گروہ کا خیال ہے۔ اگر انسان آلات اور جد وجہد کی بدولت کسی
کام پہ قدرت رکھتا ہے تو قدرت واختیار کی یہ نوعیت ایک پہلو سے ہے اور دوسرے
پہلو کے لحاظ سے وہ مجبور یا غیر قادر ہے۔

روافض میں انسان اور حیوانات کے افعال کے بارہ میں یہ اختلاف ہے کہ ان پر لفظ
اشیاء کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ یہ اجسام ہیں یا اجسام نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں
ان کے تین فرقے ہیں۔
۱۔ ان میں پہلا فرقہ 'الشامیہ' کا ہے۔ جو ہشام بن الحکم کی طرف منسوب ہے۔
ان کا خیال ہے کہ افعال کا تعلق فاعل کی صفات سے ہے جو نہ تو فاعل کا عین ہیں، نہ
غیر ہیں۔ ان پہ اجسام یا اشیاء کا اطلاق نہیں ہوتا۔
ہشام سے یہ بھی مروی ہے کہ افعال معانی ہیں۔ جو نہ اجسام ہیں نہ اشیاء۔ یہی رائے
اس کی صفات اجسام سے متعلق ہے۔ چنانچہ حرکت، سکون، ارادہ، کراہت، کلام، اطاعت
معصیت، کفر، ایمان سب کو یہ معانی ہی سمجھتا ہے۔ البتہ رنگ، مزہ اور بو اس کی رائے میں
اجسام ہیں۔ وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ کسی شئے کا جو رنگ ہے وہی اس کا مزہ اور بو بھی ہے۔
زرقان نے اس سے یہ قول نقل کیا ہے حرکت فعل ہے مگر سکون فعل نہیں ہے۔
۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ خیال کرتا ہے کہ بندوں کی حرکات سکنات اور افعا

اشیاء کے دائرہ میں داخل ہیں۔ اور اجسام نہیں۔ اور اشیاء ساری کی ساری اجسام ہیں اور بندوں کے افعال بھی اجسام ہیں۔ یہ "ابو الیفنیہ" اور شیطان الطاق کا قول ہے۔

۳- ان میں کا تیسرا گروہ امامت و اعتزال کا قائل ہے ان کا اس بارے میں وہی مسلک ہے جو معتزلہ کا ہے۔ اور ان میں اختلاف کی بھی وہی نوعیت کارفرما ہے جو معتزلہ میں ہے۔

چنانچہ کچھ لوگ ان میں یہ کہتے ہیں کہ انسان و حیوان کے افعال اعراض ہیں۔ یہی رائے ان کی رنگ، مزہ، بو، آواز اور تمام صفات اجسام کے متعلق ہے۔

اس سلسلہ میں معتزلہ میں جو اختلاف ہے اس کا ذکر ہم عنقریب ان کے عقائد کے سلسلہ میں کریں گے۔ یہاں ہم نے اس کا تذکرہ اسی مناسبت سے نہیں کیا کہ یہاں شیعہ کے تصورات کا بیان ہے دوسروں کا نہیں۔

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ انسان کے فعل سے جو چیزیں ردعمل کے طور پر پیدا ہو جاتی ہیں آیا ان کو اسی کا فعل قرار دینا چاہیے یا نہیں؟ اور کیا فاعل اپنے سوا کسی دوسری شے میں بھی فعل و تاثر پیدا کر سکتا ہے یا فعل و تاثر کو اس کی طرف منسوب کرنا چاہیے۔

ان میں کا پہلے فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ فاعل کا فعل اسی کی ذات سے تعلق رکھتا ہے دوسری شئے سے نہیں۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کا تعلق اس کے نفس سے۔ یہ انسان کو ان چیزوں کا فاعل نہیں ٹھہراتے جو اس کے فعل سے بطور ردعمل کے پیدا ہوتی یا ابھرتی ہیں۔ مثلاً کرب والم جو ضرب کا نتیجہ ہے۔ یا لذت جو کھانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور تمام تولدات (خود بخود ردعمل کے طور پر پیدا ہونے والی چیزیں)۔

۲- ان میں کا دوسرا فرقہ اعتزال کا قائل ہے۔ اور علی بن طالب کو منصوص امام مانتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ فاعل صرف اس فعل کا ذمہ دار نہیں جن کو وہ براہ راست انجام دیتا ہے،

بلکہ جو فعل اس کی ذات کے علاوہ ہے مگر اس کے فعل کا نتیجہ ہے وہ بھی اسی کا فعل ہے جیسے مثلاً الم و کرب جو ضرب کا نتیجہ ہے۔ یا وہ آواز جو پتھر کے دو ٹکڑوں کے باہم ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ یا کمان سے تیر چلانے میں تیر کا جو چلنا ہے۔ یہ سب افعال اسی کے ہوں گے جس کے فعل سے یہ بطور ردعمل کے خود بخود پیدا ہوئے ہیں۔

روافض کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جو لوگ مر چکے ہیں قیامت سے پہلے دنیا میں آئیں گے یا نہیں۔ اس سے متعلق ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا گروہ تو اس بات کا قائل ہے کہ تمام وہ لوگ جو مر چکے ہیں یوم حساب سے پہلے دنیا میں آئیں گے۔ یہ ان میں اکثریت کا عقیدہ ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ جو کچھ بنی اسرائیل میں ہوا وہ اس امت میں ہو کر رہے گا۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل میں سے ایک گروہ کو مرنے کے بعد زندگی بخش دی تھی لہذا وہ اس امت میں مرنے والوں کو بھی زندگی سے بہرہ مند کر کے دنیا میں قیامت سے پہلے پہلے بھیجے گا۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ جو غلو پسند ہے قیامت اور آخرت کا منکر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نہ قیامت ہے نہ آخرت۔ بلکہ روحیں ہیں جو ادل بدل کے آتی رہیں گی۔ جس نے اچھے کام کیے ہیں ان کو یہ صلہ دیا جائے گا کہ اس کی روح ایسے قالب میں ڈھالی جائے گی جو ضرر و الم سے محفوظ رہے۔ اور جو برائی کا ارتکاب کرتا ہے اس کو یہ سزا ملے گی کہ اس کی روح جسم کے ایسے سانچے میں ڈھالی جائے گی جو ضرر و الم سے دوچار ہوتا رہے اس کے سوا قیامت و آخرت کا اور کوئی مفہوم نہیں۔ اور دنیا کا یہ سلسلہ اسی طرح تا ابد جاری رہے گا۔

روافض کا قرآن کے بارہ میں اختلاف اس نوعیت کا ہے کہ آیا اس میں کچھ بڑھایا

گھٹایا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں ان کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ قرآن میں کچھ کم تو ہوا ہے مگر اضافہ نہیں ہوا۔ یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی ناجائز ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی رونما ہوئی ہو۔ ہاں اس کا بیشتر حصہ البتہ ضائع ہوا ہے۔ مگر امام کے دائرۂ علم میں وہ سب داخل ہے۔

۲۔ تیسرا گروہ اعتزال و امامت کا قائل ہے۔ ان کی رائے میں قرآن جوں کا توں ہے اس میں نہ کچھ گھٹا ہے نہ بڑھا ہے۔ اور یہ اسی حال و انداز پر ہے کہ جس پر اللہ نے اپنے نبی پر اتارا اور نازل کیا۔ نہ اس میں تغیر ہوا ہے، نہ یہ بدلا ہے اور نہ اس میں کوئی حصہ ضائع ہوا ہے۔

روافض کا ائمہ سے متعلق اختلاف یہ ہے کہ کیا ان کا انبیاء سے افضل ہونا جائز ہے یا نہیں۔ اس بارہ میں تین گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ائمہ کبھی بھی انبیاء سے افضل نہیں ہوئے بلکہ انبیاء کو ان پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں ان میں کے بعض نے یہ البتہ کہا ہے کہ ائمہ فرشتوں سے بہتر ہیں۔

۲۔ دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ ائمہ انبیاء اور فرشتوں دونوں سے افضل ہیں۔ اور کوئی بھی اللہ سے افضل نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کو ماننے والے کئی گروہ ہیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ اعتزال و امامت کا ماننے والا ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ فرشتے اور انبیاء ائمہ سے افضل ہیں۔ اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ائمہ انبیاء و ملائکہ پر فضیلت رکھتے ہیں۔

روافض میں رسول سے متعلق اختلاف رائے ہے جو یہ ہے کہ آیا اس کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا گروہ تو یہ رائے رکھتا ہے کہ آنحضرتؐ گناہ کا ارتکاب کر سکتے ہیں چنانچہ غزوہ بدر میں آپؐ نے فدیہ لینے کے معاملہ میں غلطی کی لیکن ائمہ کے لیے گناہ کا ارتکاب جائز نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ اگر لغزش و معصیت کا ارتکاب کرتے تو وحی کے ذریعہ ان کو آگاہ کر دیا جاتا۔ لیکن ائمہ کو یہ موقع حاصل نہیں۔ اس لیے کہ نہ تو ان کی طرف وحی آتی ہے اور نہ ان پر فرشتے ہی نازل ہوتے ہیں۔ اس بنا پر ان سے نہ تو بھول چوک کا ارتکاب جائز ہے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ یہ غلطی کریں۔ اگرچہ رسول کے لیے سہو و لغزش کا امکان ہے۔ اس عقیدہ کا قائل ہشام بن الحکم ہے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ اس خیال کا حامل ہے کہ نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے کہ وہ اللہ کی نافرمانی کریں۔ اور نہ ائمہ کے لیے کیونکہ دونوں کی حیثیت ان دلائل و براہین کی ہے جو اللہ کی طرف سے ہیں۔ یہ لغزش سے مبرا اور معصوم ہیں۔ اور اگر ان کے لیے بھی سہو و لغزش کو جائز مان لیا جائے۔ اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ گناہوں کا ارتکاب کر سکتے ہیں، تو پھر یہ اور ان کے ماننے والے ارتکاب معصیت کے معاملہ میں برابر ہو گئے۔ اور اس صورت میں ماننے والوں کو اس کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ ائمہ کے محتاج ہوں جب کہ یہ سب کے سب معصیت کے مرتکب ہو سکتے ہوں۔

روافض کا ائمہ کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا ان سے ناواقف رہنا جائز ہے اور آیا ان کو صرف جان لینا ہی ضروری ہے۔ یا جان لینے کے ساتھ ان شرعی حکموں کو ماننا بھی ضروری ہے جن کو آنحضرت لائے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ ان میں پہلے فرقے کی رائے یہ ہے کہ ائمہ کو پہچاننا واجب ہے۔ اسی طرح ان شرعی حکموں کو ماننا بھی واجب ہے جن کو آنحضرت لائے ہیں۔ اور جس شخص نے ائمہ کو نہ پہچانا۔ وہ جاہلیت کی موت مرا۔

۲۔ ان میں دوسرے فرقے کے خیال میں ائمہ کو پہچاننا تو چاہیے۔ لیکن پہچان لینے کے بعد شریعت

کسی شخص پر کوئی مزید فرض عائد نہیں کرتی۔ اور نہ اس کو ضروری ہی قرار دیتی ہے۔ البتہ لوگوں کو چاہیے کہ ائمہ کو پہچانیں۔ لیکن جب پہچان لیں۔ تو اس سے زیادہ اور کوئی شئی ان پر لازم نہیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ "البعفوریہ" کا ہے۔ ان کی رائے میں ائمہ سے ناواقف رہنا جائز ہے۔ یہ ائمہ پر نہ ایمان رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اور نہ انکار ضروری خیال کرتے ہیں۔

۴۔ ان میں کا چوتھا فرقہ معتزلہ کی طرح قدر کا قائل ہے۔ یہ معرفت ائمہ کو ضروری خیال کرتا ہے۔ اور اس بارے میں "البعفوریہ" سے اختلاف رکھتا ہے کہ معرفت ائمہ ضروری نہیں۔ یہ لوگ دین کے معاملہ میں خصومت اور جھگڑے کو جائز نہیں سمجھتے۔ یہی حال "البعفوریہ" کا ہے۔ وہ بھی جھگڑے اور خصومت کو جائز نہیں خیال کرتے۔

روافض اس مسئلہ میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ کہ امام ہر ہر شئی کو جانتا ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں ان کے دو گروہ ہیں۔

۱۔ ان میں کا پہلا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ امام ہر ہر شئی کو جانتا ہے جو کچھ ہو چکا ہے اس کو بھی اور جو آئندہ ظہور میں آنے والا ہے اس کو بھی۔ اور اس کے دائرہ علم سے دین و دنیا کی کوئی بات باہر نہیں۔ یہ لوگ آنحضرتؐ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ کہ آپؐ کاتب تھے اور لکھنا جانتے تھے اور تمام لغات سے آشنا تھے۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ امام احکام و شریعت کے تمام امور تو جانتا ہے لیکن ہر ہر شئی کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ اس لیے کہ وہ شریعت کا قیم (نگراں) و حافظ ہے۔ نیز ان امور کا محافظ ہے جن میں لوگ اس کے محتاج ہیں۔ اور جن باتوں میں اس کی احتیاج محسوس نہیں ہوتی۔ ہو سکتا ہے کہ امام ان کو نہ جانتا ہو۔

روافض کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ائمہ سے معجزات اور نشانیوں کا ظہور ہو سکتا ہے یا نہیں

اس سلسلہ میں ان کے چار فرقے ہیں۔

۱۔ ان میں پہلا فرقہ یہ سمجھتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیوں کا اس طرح ظہور ہوتا ہے جس طرح کہ انبیاء سے ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ حجت (دلیل) حق ہیں جیسا کہ انبیاء حجت حق ہیں۔ ہاں ان پر فرشتے نازل نہیں ہوتے

۲۔ ان میں کا دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں اور فرشتے نازل ہو کر وحی بھی لاتے ہیں۔ لیکن ان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا کہ شریعت کو منسوخ کریں یا اس میں کوئی تغیر و تبدل روا رکھیں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا فرقہ کا خیال ہے کہ ان سے معجزات اور نشانیاں ظاہر ہوتی ہیں اور فرشتے بھی وحی کے ساتھ نازل ہوتے ہیں۔ اور ان کو اس کا حق بھی پہنچتا ہے کہ شریعت کو منسوخ قرار دیں یا اس میں تغیر و تبدل کریں۔

۴۔ ان میں کے چوتھے فرقے کی رائے میں معجزات اور نشانیوں کا ظاہر ہونا انبیاء کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح وحی کے ساتھ ملائکہ کا نزول بھی انبیاء ہی کا حصہ ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری شریعت کو ان کی زبان سے منسوخ قرار دے دے۔ یہ تو انبیاء کی شریعتوں کے محافظ و نگراں ہیں۔

روافض نظر و قیاس کے بارہ میں مختلف آراء کے حامل ہیں۔ اس باب میں ان کے آٹھ مدارس فکر ہیں [1]

---

[1] یہ بحث دراصل غنوصیت اور عجمی تصوف کے اثرات سے پیدا ہوئی۔ سوال زیر غور یہ تھا کہ آیا نبوت نے جن معارف کو جنم دیا ہے۔ جیسے توحید۔ آخرت، معاشی و اقتصادی نظام عمل کی تعیین۔ عبادات اور اجتماعی زندگی کا ایک مخصوص نقشہ۔ کیا نبوت کی منت پذیری سے بے نیاز ہو کر صرف مجاہدہ و ریاضت سے ان تک رسائی حاصل کرنا ممکن ہے؟ روافض نے اس بحث میں اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

۱۔ ان میں پہلا مدرسۂ فکر جمہور کی رائے کا ترجمان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علوم و معارف تمام تر اضطرار کا نتیجہ ہیں۔ اور تمام مخلوق جبر کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہے۔ اور نظر و قیاس کے پیمانے علم تک پہنچانے والے نہیں، اور نہ تعبدیات (وہ مسائل جن میں صرف نصوص ہی کا سکہ چلتا ہے) کے سلسلہ میں کوئی رہنمائی کرنے والے ہیں۔

۲۔ ان میں کا دوسرا گروہ شیطان الطاق کے ماننے والوں کا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ بلاشبہ علوم و معارف تمام تر اضطراری ہیں۔ اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں کو ان کے حل وکشود سے روک دے۔ اور جب اللہ تعالیٰ بعض کو روک دے تو جائز ہے کہ بعض اشخاص کو ان سے بہرہ ور کر دے۔ اس صورت میں روک دینے کے باوجود ان کو مکلف ٹھہرایا ہے کہ ان کی حقانیت کا اقرار کریں۔

۳۔ ان میں کا تیسرا گروہ ابی مالک الحضرمی کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ معارف تمام کے تمام اضطراری ہیں اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض لوگوں پر ان کے ادراک کے دروازے بند کر دے۔ اور جب اللہ نے بعض پر ان کے حل وکشود کے دروازوں کو بند کر دیا، اور بعض پر کھول دیا۔ تو ان کو مکلف ٹھہرایا کہ ممانعت کے باوجود ان معارف کی حقانیت کا اعتراف کریں۔

محمد جعفر پھلواروی

نکاح نابالغہ اور خیار فسخ

(۲)

مسلک شافعیہ

الگ زاویۂ نگاہ

شوافع کے نزدیک ولی مجبر صرف باپ یا دادا ہوتا ہے[1] ان کے نزدیک بھی ولی مجبر کا کرایا ہوا نکاح ناقابل فسخ ہوتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں اجبار کی علت نابالغی ہے اور شافعیہ کے نزدیک بکارت ہے۔ یعنی حنفیہ کے ہاں لڑکی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اگر وہ نابالغہ ہے تو ولی کو حق ہے کہ وہ اس سے پوچھے اور اطلاع دیے بغیر ہی جہاں چاہے بیاہ دے اور شافعیہ کے نزدیک لڑکی بالغہ ہو یا نابالغہ اگر وہ باکرہ ہے تو اس کی مرضی کے بغیر ولی مجبر جہاں چاہے بیاہ سکتا ہے۔ لیکن اگر ثیبہ ہے تو خواہ نابالغہ ہی کیوں نہ ہو اس کی مرضی کے بغیر اسے کہیں بھی نہیں بیاہا جا سکتا۔

شرح وقایہ صفحہ ۲۱ کی عبارت ملاحظہ ہو:

"اعلم ان ولایۃ الاجبار ثابتۃ علی الصغیر دون البالغۃ عندنا۔ و عند الشافعی ثابتۃ علی البکر دون الثیب۔

ہم حنفیوں کے نزدیک بالغہ پر جبری ولایت نہیں۔ نابالغہ پر ہے اور شافعیوں کے نزدیک باکرہ پر جبری[2] ولایت ہوگی ثیبہ پر نہیں ہوگی . . . . . .

---

[1] مالک کے نزدیک ولی مجبر صرف باپ ہوتا ہے (ملاحظہ ہو ہدایہ مجتبائی ص ۲۹۶) باقی اگلے صفحہ پر

صحت نکاح

ہاں شافعیوں کے ہاں اگر ولی مجبر نابالغہ کا نکاح کرادے تو یہ نکاح اس وقت صحیح ہوگا جب:

۱۔ زوج لڑکی کا کفو ہو۔

۲۔ اتنا صاحب حیثیت ہو کہ مہر ادا کر سکے۔

۳۔ ولی اور اس بچی کے درمیان کوئی ظاہری یا باطنی عداوت نہ ہو۔

۴۔ زوج اور اس بچی کے درمیان بھی کوئی ظاہری[1] عناد نہ ہو اور شوہر اس کے تنفر یا کسی برے سلوک کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔

اگر ان چاروں میں سے ایک شرط کا بھی فقدان ہو تو وہ نکاح ہی درست نہ ہوگا۔ ملاحظہ ہو

(الفقہ علی المذاہب الاربعہ، مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ء جلد ۴ ص ۳۵)

یا اس سرے یا اس سرے

شافعیہ ایک پہلو میں تو حنفیہ سے زیادہ ترقی پسند ہیں کہ ان کے نزدیک ولی مجبر اگر نابالغہ کا نکاح کرادے تو جب تک مذکورہ بالا چار شرطیں پوری نہ ہوں وہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا۔ لیکن دوسرے پہلو سے ان کا مسلک ایسا ہے جو حنفیہ سے بہت پیچھے ہے۔ نقلاً بھی اور عقلاً بھی حنفیہ کے نزدیک اجبار کی علت کم سنی ہے۔ یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ صغیرہ قوت فیصلہ نہیں رکھتی اور باپ دادا سے یہی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اس کے بھلے کا کام کریں گے۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک علت اجبار بکارت ہے۔ دوسرے لفظوں میں اگر پانچ یا چھ سال کی بچی کی جان کو خطرے میں ڈال کر اس کا بوالہوس شوہر شبیہ کر ڈالے پھر طلاق دے دے یا مرجائے تو صرف اتنی سی بات سے وہ بچی صاحب عقل و دانش اور قوت فیصلہ کی مالک بن جائے

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ۵۲ مالکیہ کے ہاں باپ باکرہ کا ولی مجبر ہے خواہ وہ کمسن ہو یا بالغہ عاقلہ (ملاحظہ ہو الفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد ۴ ص ۳۳)

[1] باطنی عناد کا علم تو خدا ہی کو ہو سکتا ہے اس لیے اگر یہ ہو تو نکاح درست ہوگا لیکن اس سے پہلے نمبر ۳ میں جو باطنی عداوت کا ذکر ہے اس کا پتہ کیسے چلے گا۔

گی۔ اور ولی کو جبر کا اختیار نہیں رہے گا۔ لیکن اگر وہ باکرہ ہے تو خواہ پچیس سال کی ہو اور ڈبل ایم۔ اے ہو وہ بے عقل شمار ہوگی۔ اپنے بارے میں کوئی فیصلہ کرنے کے حق سے محروم رہے گی۔ ولی اس سے پوچھے بغیر اسے جہاں چاہے بیاہ دے۔ اسے جانا پڑے گا۔ وہ رشتہ اسے کتنا ہی ناپسند ہو مگر اسے مجالِ دمِ زدن نہیں ہوگی۔

احادیث کیا کہتی ہیں

یہ تو عقل کی باتیں ہوئیں۔ اگر آپ یہ فرما کر ہمیں خاموش کرنا چاہیں کہ دین کے معاملے میں عقل کو دخل نہیں تو کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ اس مسلک کو نقل کی کسوٹی پر بھی کس لیا جائے؟ ہم آپ کا تھوڑا سا وقت اور لینا چاہتے ہیں۔ اس کے بعد فیصلہ آپ خود کر لیجئے گا۔

۱۔ ان جاریة بکرا اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت ان اباھا زوجھا وھی کارھة فخیرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ملاحظہ ہو ابوداؤد "باب فی البکر یزوجھا ابوھا ولا یستأمرھا۔ ابن ماجہ باب من زوج ابنتہ وھی کارھة۔ نسائی باب ۔ بیہقی باب ماجاء فی انکاح الآباء الابکار۔ احمد فی مسندہ۔ خطیب بغدادی فی تاریخہ۔ ابن القطان فی کتابہ۔ دارقطنی ص ۳۸۷۔ وغیرھم عن ابن عباس و ابن عمر وجابر وعائشہ وجبیر بن مطعم ونافع)

(یعنی ایک باکرہ حضورؐ کے پاس آئی اور کہا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا ہے۔ اور وہ اسے ناپسند کرتی ہے۔ تو حضورؐ نے اسے اختیار دے دیا کہ وہ خواہ اس نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کر دے)

۲۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البکر تستامر فی نفسھا و اذنھا صماتھا (مسلم باب استیذان الثیب فی النکاح والبکر فی السکوت عن ابن عباس)

"حضورؐ نے فرمایا کہ باکرہ سے اس کے بارے میں مشورہ کر لیا جائے اور اس کی خاموشی اجازت ہے۔

۳۔ ان رجلا زوج ابنته وهي بكر من غير امرها فاتت النبي صلی الله عليه وسلم ففرق بينهما (دارقطنی ۳۸۷ عن جابر)

ایک شخص نے اپنی باکرہ لڑکی کا نکاح اس سے پوچھے بغیر ہی کر دیا۔ وہ حضورؐ کے پاس آئی تو حضورؐ نے دونوں (میاں بیوی) میں تفریق کرا دی۔

۴۔ ان رجلا زوج ابنته بكرا فكرهت ذلك فرد النبي صلی الله عليه وسلم نكاحها (دارقطنی ص ۳۸۸ عن ابن عمر)

ایک شخص نے اپنی باکرہ لڑکی کا نکاح کر دیا جسے اس نے ناپسند کیا تو حضورؐ نے اس کا نکاح رد کر دیا۔

۵۔ كان النبي صلی الله عليه وسلم ينتزع النساء من ازواجهن ثيبا و ابكارا بعد ان يزوجهن الاباء اذا كرهن ذلك (دارقطنی ص ۳۸۵ عن ابن عمر)

آں حضورؐ ان عورتوں کو شوہروں سے الگ فرما دیا کرتے تھے خواہ وہ ثیبہ ہوں یا باکرہ جن کا نکاح ان کے باپ کر دیتے اور وہ اسے ناپسند کرتیں۔

۶۔ ان النبي صلی الله عليه وسلم رد نكاح بكر و ثيب انكحهما ابوهما و هما كارهتان فرد النبي صلی الله عليه وسلم نكاحهما (دارقطنی ص عن ابن عباس)

حضورؐ باکرہ اور ثیبہ دونوں ہی کے نکاحوں کو رد فرما دیتے تھے جن کو ان کے باپوں نے کرا دیا ہو اور وہ اسے پسند نہ کرتی ہوں۔

۷۔ جاءت فتاة الی النبي صلی الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابی

زوجنی ابن اخیہ لیرفع بی خسیستہ قال فجعل الامر الیھا۔ فقالت انی قد اجزت ما صنع ابی ولکن اردت ان تعلم النساء ان لیس الی الاباء من الامر شیئ (نسائی باب البکر یزوجھا ابوھی کارھۃ عن عائشۃ و ابن ماجۃ فی کتاب النکاح)

ایک جوان عورت نے حضورؐ کے پاس آکر کہا کہ یارسول اللہ میرے باپ نے اپنے برادر زادے سے میرا نکاح کر دیا ہے تاکہ میرے ذریعے اس کی کمتری دور کرے تو حضورؐ نے اس کا اختیار اسی کو دیا۔ پھر اس نے کہا کہ اب میں اپنے باپ کے کام کو قبول کرتی ہوں۔ میں تو یہ چاہتی تھی عورتوں کو علم ہو جائے کہ باپوں کو اس معاملے میں کوئی دخل یا اختیار نہیں۔

۸۔ الثیب احق بنفسھا من ولیھا والبکر یستامرھا ابوھا فی نفسھا (مسلم باب استیذان الثیب فی النکاح عن ابن عباس)۔

ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور باکرہ کے بارے میں اس کا باپ مشورہ لے۔

۹۔ الایم احق بنفسھا والبکر تستاذن (ایضاً)

بے زوج ثیبہ اپنی نفس کی زیادہ حقدار ہے اور باکرہ سے اذن لیا جاتا ہے۔

۱۰۔ لا تنکح الایم حتی تستامر ولا تنکح البکر حتی تستاذن (صحاح فی النکاح عن عدۃ صحابہ)

بالغہ ثیبہ کا نکاح بغیر مشورے کے اور باکرہ کا بغیر اذن کے نہ کیا جائے (تلک عشرۃ کاملہ)

یہ وہ ارشادات نبوی ہیں جو مختلف کتب احادیث میں، مختلف اسناد سے، مختلف صحابہ کی زبانی اور مختلف الفاظ میں بیان ہوئے ہیں اور سب کا مفہوم ایک ہی ہے کہ بلا اجازت باپ بھی (ثیبہ الغہ تو الگ رہی) باکرہ بالغہ کا بھی نکاح نہ کرائے۔ حنفیہ نے اپنی فقہ میں اس کا پورا لحاظ رکھا ہے اور وہ بالغہ باکرہ

کے بلا اذن نکاح کے بالکل قائل نہیں۔ لیکن شافعیہ نے ان تمام روایات کو کیوں نظر انداز کر دیا اور ہر باکرہ ۔۔۔ خواہ نابالغ ہو یا بالغ ۔۔۔ کے لیے بلا اذن جبراً نکاح کو کس طرح ولی (باپ) کے لیے جائز قرار دیا یہ ہمارے ناقص فہم سے بالاتر ہے۔ ثیبہ کتنی ہی خورد سال ہو اس کا اذن ضروری اور باکرہ کتنی ہی سن رسیدہ ہو اس کی مرضی کی خلاف جبری نکاح بھی نا قابلِ منع۔ یا للعجب۔

دوسرے مجتہدین کیا کہتے ہیں

اوپر جو دس روائتیں نقل کی گئی ہیں ان میں بعض مرسل ہیں اور بعض متصل اور بعض اسناد کے راوی مجروح یا مجہول بھی ہیں۔ ہم نے ان بحثوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ امام زیلعی کی نصب الرایہ کی کتاب النکاح میں یہ تفصیلات دیکھی جا سکتی ہیں۔ بہرکیف ان روایات سے بعض ائمہ جس نتیجے پر پہنچے ہیں ان کی ایک جھلک یہاں بھی دیکھ لیجیے۔ جو ہم بغیۃ الالمعی فی تخریج الزیلعی سے نقل کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

۱۔ ابن الترکمانی الجوہر النقی علی ہامش سنن البیہقی ج ۷ ص ۱۱۴ میں کہتے ہیں:

قوله صلى الله عليه وسلم ولا تنكح البكر حتى تستاذن دليل على ان البكر البالغة لا يجبرها ابوها ولا غيره۔

حضورؐ کا یہ ارشاد کہ "بلا اذن" باکرہ بالغہ کا نکاح نہ کیا جائے۔ اس بات کی دلیل ہے کہ بالغہ باکرہ کو نہ اس کا باپ مجبور کر سکتا ہے نہ کوئی دوسرا۔

۲۔ ابن منذر کہتے ہیں:

ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تنكح البكر حتى تستاذن وهو قول عام وكل من عقد على خلاف ما شرع رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو باطل وليس لاحد ان يستثنى من السنته الا مثلها فلما ثبت ان ابا بكر الصديق زوج عائشه من النبي صلى الله عليه وسلم وهي صغيرة لا امر لها كان ذلك مستثنى منه۔

یہ ثابت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ باکرہ کا بلا اذن نکاح نہ کیا جائے۔ یہ عام فرمان ہے،

اور جو حضورؐ کی مشروع کردہ بات کے خلاف حکم لگاتا ہے وہ باطل ہے اور کسی کو یہ حق نہیں کہ اس سنت میں کوئی استثنا پیدا کرے بجز اس چیز کے جو ویسی دوسری سنت موجود ہو۔ جب یہ ثابت[1] ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے عائشہؓ کو کم سنی میں جب کہ ان کو کوئی اختیار نہ تھا حضورؐ سے بیاہ دیا تو یہ اس عام سنت سے مستثنیٰ ہوگا۔

۳۔ خود صاحب بغیۃ الالمعی اس کے بعد کہتے ہیں۔

وقوله عليه السلام في حديث ابن عباس ان جارية بكرا اتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت له ان اباها زوجها وهي كارهة الحديث فترك الشافعي منطوق هذه الادلة واستدل بمفهوم حديث الثيب احق بنفسها وقال هذا يدل على ان البكر بخلافها وقال ابن رشد العموم اولى من المفهوم بلا خلاف لاسيما وفي حديث مسلم: البكر يستامرها ابوها۔ وهو نص في موضع الخلاف ۔ وقال ابن حزم ما نعلم لمن اجاز على البكر البالغة انكاح ابيها لها بغير امرها متعلقا اصلا۔ وذهب بن جرير ايضا الى ان البكر البالغة لا تجبر واجاب عن حديث: الايم احق بنفسها بان الايم من لا زوج له رجلا او امرأة بكرا او ثيبا لقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين) وكرر ذكر البكر بقوله: والبكر تستاذن واذنها صماتها للفرق بين الاذنين اذن الثيب واذن البكر ومن اول الايم بالبكر اخطا في تاويله وخالف سلف الامة وخلفها في اجازتهم لوالدة الصغيرة تزوجها بكرا كانت او

---

[1] مشکل یہ ہے کہ یہ بھی ثابت نہیں جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔

ثيبا من غير خلاف۔ وفی التمهید ۔ ملخصا۔ قال ابوحنیفه و اصحابه والثوری والاوزاعی والحسن بن حیّ وابوثور وابوعبید: لا یجوز للاب ان یزوج بنته البالغة بکرا او ثیبا الا باذنها۔ والایم التی لا زوج لها بکرا او ثیبا، لحدیث: الایم احق بنفسها وحدیث: لا تنکح البکر حتی تستاذن علی عمومها۔ وخص منها الصغیرة لقصة عائشه (حاشیہ نصب الرایہ ص ۱۹۴-۱۹۵ طبع ۱۳۵۸ھ- ۱۹۳۸ء)۔

ابن عباس کی بیان کردہ حدیث نبوی ہے کہ: ایک باکرہ نے آکر حضورؐ سے شکایت کی کہ میرے باپ نے میری ناپسندیدگی کے باوجود میرا نکاح کرادیا الخ۔ اور اسی مضمون کی کئی دوسری حدیثوں کے منطوق کو چھوڑ کر امام شافعی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ: ثیب اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ باکرہ ثیبہ سے الگ چیز ہے۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ: عموم کو بلا اختلاف مفہوم پر ترجیح حاصل ہے خصوصاً جب کہ مسلم کی یہ حدیث موجود ہے کہ: باکرہ سے اس کا باپ مشورہ کرلے۔ اس اختلاف کے موقع پر یہ حدیث نص ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ: جو شخص باکرہ بالغہ سے اذن لیے بغیر باپ کے لیے اس کا نکاح کرادینے کو جائز کہتا ہے اس کی تائید میں مجھے کسی دلیل کا علم نہیں۔ ابن جریر بھی اس طرف گئے ہیں کہ: باکرہ بالغہ پر جبر نہیں کیا جاسکتا۔ وہ "الثیب احق بنفسها (ثیبہ اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے) کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ ایم کہتے ہیں بے زوج کو۔ وہ مرد یا عورت باکرہ ہو ثیبہ۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: "وانکحوا الایامی منکم (اپنے بے زوجوں کا نکاح کرادو)۔ حضورؐ نے جو آگے پھر مزید فرمایا کہ: باکرہ سے اذن لے لیا جائے اور خاموشی اس کا اذن ہے وہ ثیب اور باکرہ کے اذنوں میں فرق پیدا کرنے کے لیے ہے۔ اور جو ایّم کے معنی ثیب کے لیتا ہے وہ غلطی پر ہے۔

اور سلف امت اور خلف امت کی مخالفت کرنا ہے جنھوں نے بلا اختلاف نابالغہ کا نکاح کرا دینے کی باپ کو اجازت دی ہے۔ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ "تمہید" میں ہے کہ ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ثوری، اوزاعی، حسن بن حی۔ ابوثور اور ابوعبید سب کے سب یہ کہتے ہیں کہ باپ کا اپنی باکرہ یا ثیبہ لڑکی کو جو بالغہ ہو، بلا اذن بیاہنا جائز ہی نہیں۔ ایم وہ عورت ہے جس کا کوئی شوہر نہ ہو خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ لہذا حدیث: الایم احق بنفسها اور حدیث لاتنکح البکر حتی تستاذن دونوں اپنے اپنے عموم پر ہیں۔ جن میں نابالغہ کو نکاح عائشہ کی وجہ سے خاص کر لیا گیا ہے۔

کم سن محل اذن ہی نہیں

نکاح عائشہؓ کا جو ذکر اس عبارت میں موجود ہے اس کا ہم اوپر تجزیہ کر چکے ہیں۔ یہاں اسے دہرانے کی ضرورت نہیں۔ لہذا اس مفروضے پر نکاح صغیرہ سے جو استدلال کیا گیا ہے۔ وہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ ساری تاریخ میں نکاح صغیرہ کی یہی دلیل رہ گئی ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں۔ یہاں ہم نے یہ عبارت صرف اس لیے پیش کی ہے کہ باکرہ بالغہ کا حق اذن سلب کرنے کا جو اجتہادی تسامح امام شافعی سے ہوا ہے اس کے خلاف رائے رکھنے میں ہم تنہا نہیں۔ سلف سے خلف تک کے مجتہدین کا انبوہ عظیم ہمارے ساتھ ہے۔ اور اگر یہ نہ بھی ہوتا تو روایات و احادیث کی پوری فوج کیا کم تھی؟ بہرحال حنفیہ کے ہاں تو صرف نابالغہ کا اذن سلب کیا ہے کیونکہ وہ محل اذن ہی نہیں لیکن شافعیہ نے تو باکرہ بالغہ کا بھی حق اذن ختم کر دیا ہے۔ صرف اس جرم میں کہ وہ ثیبہ کیوں نہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ نابالغہ ثیبہ کو محل اذن نہ ہونے کے باوجود حق اذن بخش دیا ہے۔ صرف اس خوشی میں وہ ثیبہ ہو چکی ہے۔ مگر نابالغ باکرہ کو اس حق سے محروم کرنے میں دونوں شریک ہیں۔ بالغ ہو چکنے کے بعد بھی دونوں کے نزدیک اس غریب کا جبری نکاح ناقابل فسخ ہے۔ اگر باپ نے کرا دیا ہو۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ نابالغہ کا نکاح کوئی نکاح ہی نہیں۔ تاوقتیکہ وہ بالغ وراشد ہو کر قولاً یا عملاً اپنی رضامندی نہ دے دے۔ کیا ہم توقع رکھیں کہ ہمارے دور کے علما و فقہاء اس مسئلے پر ازسرنو غور فرما کر کسی نتیجے پر پہنچنے کی تکلیف گوارا فرمائیں گے۔

ذرا ٹھہریے

ہاں ابھی ذرا ٹھہریے۔ جلدی نہ کیجیے ہم جو کچھ اوپر عرض کر چکے ہیں۔ اس میں آپ کو کئی طرح کے شکوک پیدا ہو رہے ہوں گے۔ اور یہ شبہ ہو رہا ہو گا کہ ہم نے بہت سی باتیں اپنے دل سے گھڑ کر اور رائج الوقت تقلید سے ہٹ کر کہی ہیں۔ اچھا تو سب سے پہلے ایک فتویٰ سن لیجیے۔

امام ابن شبرمہ

...... بخلاف ما یقول ابن شبرمہ و ابوبکر الاصم انہ لا یزوج الصغیر والصغیرۃ حتی یبلغا لقولہ تعالیٰ حتیٰ "اذا بلغوا النکاح" فلو جاز التزویج قبل البلوغ لم یکن لھذا فائدۃ (المبسوط للسرخسی ج ۴ ص ۱۹۳)۔

...... بخلاف اس کے جو ابن شبرمہ اور ابوبکر اصم کہتے ہیں کہ نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح اس وقت تک نہ کیا جائے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "حتی اذا بلغوا النکاح" (جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں یعنی بالغ ہو جائیں) پس اگر بلوغ سے پہلے ہی نکاح جائز ہوتا تو اس ارشاد کا کوئی فائدہ ہی نہ تھا۔

امام ابن حزم

لا یجوز للاب ولا لغیرہ النکاح الصغیر الذکر حتی یبلغ فان فعل فھو منسوخ ابدا (علینی ج)

باپ ہو یا کوئی اور نابالغ لڑکے کا نکاح کرانا اس وقت تک اس کے لیے جائز نہیں جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے۔ اور اگر ایسا کیا تو یہ نکاح ہمیشہ دیا ہمیشہ کے لیے) منسوخ ہو گا۔

ہمارا گناہ تو صرف یہ ہے کہ امام ابن حزم کے فتوے میں صغیر کے ساتھ صغیرہ کا اضافہ کر کے اور امام شبرمہ اور امام ابوبکر اصم کی صف میں لانا چاہتے ہیں۔ امام ابن شبرمہ یمن اور کوفے کے قاضی رہ چکے

ہیں اور امام ابوحنیفہ کے متوازی ان کے فتوے چلتے تھے۔ فتوے میں ضرب المثل تھے۔ حضرت انس سے بھی روایت کرتے ہیں۔ ۱۴۴ھ میں وفات پائی ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رض کی عمر بوقت نکاح و رخصتی سے یہ ناواقف تھے۔ ۱۹۲۳ء میں مصر کے تمام علما کی متفقہ رائے سے امام ابن شبرمہ ہی کے مذہب کے مطابق وہاں ان کے قانون کی دفعہ ۶۰ نافذ ہوئی جس کے رو سے شادی کی عمر لڑکے کے لیے اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سولہ سال مقرر ہوئی۔ (القضا فی الاسلام ص)۔

امام ابوحنیفہ اور سن بلوغ

اور امام ابوحنیفہ (شادی کے لیے نہ سہی) مگر بلوغ کی جو عمر مانتے ہیں وہ یوں ہے:

اما بلوغهما بالسن فقد رای ابوحنیفه رحمة الله فی الجارية بسبع عشرة سنته وفی الغلام بتسع عشرة عشرة سنة (مبسوط ج ۶ ص ۵۳)

والیضو عمدة القاری للعینی ج ۶ ص ۳۷۳ -

عینی شرح بخاری میں امام ابوحنیفہ کی رائے کے بعد شافعی اور دوسرے ائمہ کی رائے یوں لکھتے ہیں:

. . . . واعتبر خمس عشرة سنة فی الذکور والاناث ومذهب ابی یوسف ومحمد کمذهب الشافعی وبه قال الاوزاعی وابن وهب والماجشون ۔ یعنی شافعی، ابویوسف، محمد، اوزاعی، ابن وہب اور ماجشون مرد و زن دونوں کے لیے عمر بلوغ پندرہ سال مانتے ہیں۔ (ص ۳۷۴ ج ۶)۔

یعنی امام ابوحنیفہ بلوغ کی عمر لڑکی کے لیے سترہ سال اور لڑکے کے لیے انیس سال سمجھتے ہیں۔

مبسوط کی اس روایت سے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ امام اعظم بلوغ کے لیے پہلے مادۂ تولید یا پہلے قطرۂ خون کو کافی نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کے پیش نظر بلوغ جسمانی کی بجائے بلوغ عقلی تھا۔ پس صحیح مسلک حنفی یہ ہے کہ عورت کو سترہ سال ختم ہونے کے بعد بالغہ تسلیم کیا جائے خواہ وہ بارہ ہی سال میں پہلا قطرۂ خون کیوں نہ دیکھ لے۔

بحث ختم

ہماری آخری رائے اس معاملے میں یہی ہے کہ اولاً تو نابالغی کی شادی قانوناً ممنوع ہونی چاہیے کیونکہ مآخذ شریعت میں اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ لیکن بعض شدید مجبوریوں یا ضرورتوں کے لیے جن کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے، کمسنی کی شادی کی اگر اجازت دی جائے تو خیار فسخ کے لیے بلوغ کی وہ عمر رکھنی چاہیے جو امام اعظم ابوحنیفہ نے رکھی ہے۔ یعنی سترہ سال (یا مسلک امام ابن شبرمہ کے مطابق سولہ سال۔ اس طرح حنفی مسلک مجروح نہ ہوگا۔ ہمارے حنفی علماء نے تو کئی مسئلوں میں حنفی مسلک کو چھوڑ کر دوسرے مسلکوں کو قبول کر لیا ہے اور انہی کے مطابق فتوے دیے ہیں۔ جب اس سے ان کی حنفیت میں کوئی فرق نہیں آتا تو اس مسلک کو قبول کرنے میں حنفیت کا کیا نقصان ہوگا جس کی گنجائش خود امام اعظم کے قول میں موجود ہے۔

مسلک مالکیہ

مالکیہ کے ہاں ولی مجبر صرف باپ ہے یا اس کا وصی یا حاکم وقت۔ ومثل الاب الوصیّ والحاکم (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۳۳)۔ ولی مجبر عاقل بالغ لڑکی کا بھی مجبر ہے اگر وہ باکرہ ہے جیسا کہ اس عبارت سے واضح ہے:

یختص ایضا بجبر الکبیرۃ البالغۃ العاقلۃ اذا کانت بکرا (ایضا ص ۳۲)

لیکن غیر مجبر ولی کسی حالت میں بھی نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا اور اگر وہ نابالغ کا نکاح کرا دے تو خواہ دخول بھی ہو چکا ہو اور کتنا ہی وقت گزر چکا ہو اسے فسخ کیا جا سکتا ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے عیاں ہے:

اما الولی غیر المجبر فلیس لہ تزویج ھولاء علی ای حال علی المشھور فان فعل یفسخ النکاح مطلقا ولو دخل وطال الزمن وقیل لا یفسخ بعد الدخول وطول الزمن (ایضا ص ۳۴)

نیز ولی غیر مجبر نابالغہ کا نکاح اذن کے بغیر کرا ہی نہیں سکتا۔ نابالغہ کا اذن چونکہ معتبر نہیں اس لیے

جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے اس کا نکاح ہی نہیں ہو گا۔ ملاحظہ ہو یہ عبارت:

ویختص الولی غیر المجبر بتزویج من علیہا الولایۃ باذنہا ورضاھا اذا کانت کبیرۃ عاقلۃ۔ فلیس لہ ایضا ان یزوج الصغیرۃ ومن فی حکمہا مطلقا لانہ لیس لہ حق التزویج الا اذا استاذن ورضیت۔ والصغیرۃ لا یعتبر اذنہا فتبقی بلا زوج حتی تبلغ (ایضا ص ۳۴)۔

ہماری گزارش یہ ہے کہ ولی مجبر کو بھی نابالغہ کو بیاہنے کا اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ اور اگر وہ کسی مجبوری سے ایسا کرے تو اسے بالغہ ہونے کے بعد ایک معقول عرصے تک حق فسخ ہونا چاہیے۔ اور اس کے لیے اس مدت سے آگے جانے کی ضرورت نہیں جو بلوغ کے لیے امام ابوحنیفہ یا امام ابن تیمیہ نے مقرر کی ہے۔ جیسا کہ ہم ابھی بتا آئے ہیں۔

مسلک حنبلی

حنبلیوں کے ہاں باپ بلا اذن نکاح کرا سکتا ہے مگر اس لڑکی کا جو باکرہ ہو خواہ بالغہ ہی کیوں نہ ہو لیکن اگر ثیبہ ہو تو نو سال سے کم کی ہو۔ اگر ثیبہ نو سال یا اس سے زیادہ کی ہو تو بلا اذن ورضا ولی مجبر اس کا نکاح نہیں کرا سکتا۔ ملاحظہ ہو یہ عبارت:

ویختص الولی المجبر باجبار غیر المکلف۔ وھو الصغیر۔ بکرا کانت او ثیبا و ھی من کانت دون تسع سنین۔ اما التی لہا تسع سنین وکانت ثیبا فلیس علیہا جبر لان اذنہا معتبر فلا بد من اذنہا۔ ویختص ایضا باجبار البکر البالغۃ عاقلۃ کانت او مجنونۃ۔ فللاب ان یزوجہن بدون اذنہن ورضاھن لمن یشاء الا لمن بہ عیب یجعل لہا حق خیار الفسخ کان یکون مجبوبا او . . . .

اما للثیب البالغۃ او التی لہا تسع سنین فانہ لا یصح تزویجہا بدون

اذنہا ورضاھا . . . . واما الولی غیر المجبر فلیس لہ ان یزوج

من لہ علیہا الولایۃ الا باذنہا و . . . .

. . . . الخ (ایضا ص ۲۶-۲۷)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ حنبلیوں کے ہاں اجبار کی علت کمسنی نہیں بلکہ بکارت ہے۔ اس میں حنبلی مسلک شافعی مسلک سے ملتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حنابلہ کے ہاں نو سال سے کم کی ثیبہ بھی باکرہ ہی کی طرح مجبور ہے۔

۲۔ غیر مجبر ولی گویا بے اختیار سی چیز ہے کیونکہ بالغہ اور نو سال کی ثیبہ کو وہ بلا اجازت و رضامندی بیاہ ہی نہیں سکتا۔ اور اگر نو سال سے کم عمر کی ہو تو اس کا نکاح ہی درست نہیں کیونکہ اس کا اذن ہی نامعتبر ہے تا آنکہ باکرہ بالغ ہو جائے اور ثیبہ صغیرہ نو سال کی ہو جائے۔ یہاں حنفی مسلک مالکی مسلک کی طرح ہے۔

اس لیے یہاں بھی ہم وہی گزارش کریں گے جو اوپر مالکی مسلک کے ذکر کے بعد کر چکے ہیں۔

خاصانِ خدا

حضرت مولانا فضل الرحمٰن مرادآبادی

•

زہد اور ورع کی مثال

مولانا ابوالحسن علی میاں راقم الحروف کے ہم درس بھی ہیں، دوست بھی، اور اب
بزرگ بھی۔ مقالۂ ذیل انھی کے افادات میں سے ہے۔
ایک اہل اللہ کی زبان سے ایک اہل اللہ کی کہانی۔

رئیس احمد جعفری

محبت و یقین کا طبعی خاصہ زہد و توکل ہے، جو جتنا بڑا صاحب محبت اور صاحبِ یقین ہے
اتنا ہی بڑا زاہد و متوکل ہے ؎

دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو
عجب چیز ہے لذتِ آشنائی

مولانا کے زہد و توکل کے واقعات اولیائے متقدمین اور سلف صالحین کی یاد تازہ کرتے ہیں۔

روپیہ کی قدر

مولوی تجمل حسین صاحب لکھتے ہیں:
آپ کا توکل محض اللہ پر تھا۔ اگرچہ آخر زمانہ میں جناب نواب صدیق حسن خاں صاحب مرحوم مغفور

نے سو روپیہ مہینہ بھی ریاست سے کرادیا تھا۔ مگر کبھی آپ نے اس سے اپنا کام نہیں چلایا۔ بلکہ ایک مرتبہ نواب صاحب مرحوم مغفور نے کہلا بھیجا کہ سو روپیہ مہینہ آپ کے پاس ریاست سے جاتا ہے، آپ کو ملتا ہے یا نہیں؟ آپ نے نہایت بے توجہی سے فرمایا کہ "میں نہیں جانتا کہ کیسا سو روپیہ آتا ہے، مجھ کو کبھی ملا نہیں۔ اور حقیقت اس کی یہ تھی کہ چونکہ آپ کے نزدیک روپیہ کی قدر ٹھیکری کے برابر بھی نہ تھی لہٰذا اس کی طرف التفات نہ تھا۔ اس لیے لڑکے گھر کے منی آرڈر لے کر اپنے مصرف میں لاتے تھے۔

روزمرہ کے خرچ کا قاعدہ

روزمرہ کے خرچ کا یہ قاعدہ تھا کہ بنیا مقرر تھا۔ آپ کو ادھار دیا کرتا تھا۔ جب آپ کو فتوحات آتے تھے تب اس کا ادا کر دیا جاتا تھا۔ اس کے لیے کوئی بہی کھاتا نہ تھا۔ دس پانچ بنیے دوکاندار مقرر تھے حتیٰ کہ نقد روپیہ بھی وہی قرض دیتے تھے۔ مگر بغیر سود کے آپ کو قرض دیتے تھے۔ آپ کو روپیہ لینے کی اس وقت ضرورت ہوتی تھی کہ عرب یا پنجابی یا ولایتی یا اسی ہندوستان کے آدمی آتے تھے اور خرچ ان کے پاس نہیں ہوتا تھا تو حضور دس پانچ روپے دے کر رخصت کرتے تھے۔ ہزارہا روپیہ ماہوار کا خرچ تھا۔ بعض مہینہ کچھ زائد بھی ہوتا تھا۔ اربابِ ملاّداں کا خرچ اور بڑی صاحبزادی صاحبہ کا خرچ بھی یہیں سے تھا۔ قرض لے کر بنیے سے کام کرنے میں حضرت قبلہ کی یہ مصلحت تھی کہ اگر مال مشکوک بھی مسلمان میرے پاس بھیجیں گے تو بنیے کا قرض سے تبادلہ ہو جائے گا۔ تب موافق اس قول کے پاک ہو گیا۔ یعنی تبدلِ ید سے تبدلِ ملک ہو گیا۔ آپ نے یہ روش دہلی کی خانقاہوں سے سیکھی تھی۔ حضرت قبلہ ایک گھنٹہ بھی روپیہ نہیں رکھتے تھے۔ جب کسی نے نذر کیا فوراً بنیے کو بلا کر دے دیتے تھے۔ آپ کے ذاتی مال میں سے لوٹا، ایک دو گھڑے، ایک چارپائی، دو جوڑے کپڑے، اس کے سوا کچھ نہیں تھا۔

فقیر کی دولت

ایک مرتبہ الٰہ آباد سے ہائی کورٹ کا افسر اس تحقیق کے لیے آیا تھا کہ آپ کے پاس مجمع ہر ملک کے لوگوں کا اس قدر کیوں رہتا ہے۔ کیونکہ اسی زمانہ میں حیدرآباد سے نواب خورشید جاہ حضرت کے پاس آئے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ توبہ کے لیے لوگ آتے ہیں۔ ہم ان کے گواہ ہو جاتے ہیں۔ تم بھی تبرک

سے توبہ کرو ہم گواہ ہو جائیں گے۔ پھر وہ انگریز بہت خوش ہوا اور کہا کہ: آپ کے خرچ خانقاہ کے لیے اگر فرمایئے تو ملکہ کے پاس لکھوں؟ آپ نے فرمایا کہ کیا ضرورت ہے۔ ہمارے پاس خدا کے فضل سے دو جوڑے کپڑے، اور دو لوٹے مٹی کے اور دو گھڑے موجود ہیں۔ مجھے کیا ضرورت ہے۔ وہ انگریز رخصت ہو گیا۔

اسی طرح ایک بار کوئی حاکم آیا ہوا تھا۔ اس نے حضرت کی اخلاقی تقریر سے خوش ہو کر کہا کہ اگر آپ فرمائیں تو آپ کی خانقاہ کے لیے گورنمنٹ سے کچھ مقرر کرا دیں۔ آپ نے فرمایا کہ میں تمھاری گورنمنٹ کا روپیہ لے کر کیا کروں گا۔ خدا کے فضل سے ایک رسّی سے بنی ہوئی چارپائی، اور دو لوٹے مٹی کے، اور دو گھڑے مٹی کے موجود ہیں۔ اور بعض مرید ہمارے باجرہ لے آتے ہیں۔ اس کی روٹی ہو جاتی ہے۔ بی بی صاحبہ کچھ ساگ یا دال پکا دیتی ہیں۔ اس سے لگا کر کھا لیتے ہیں۔

حاتم دگراں و گدائے خویشتن

مولوی محمد یحییٰ صاحب لکھنوی نے فرمایا کہ جب آپ لکھنؤ میں تشریف لائے تو مطبع مصطفائی میں ٹھہرے ہم بھی حدیث پڑھنے کو جاتے تھے۔ آپ کے مکان سے نجارہ آیا۔ ہم نے خبر دی کہ حضرت آپ کے وطن سے آدمی آیا ہے۔ اس نے خیریت دریافت کی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ ہاں بلاؤ کہاں ہے۔ وہ حاضر کیا گیا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ کہو وطن میں کوئی مرا تو نہیں۔ اس نے کہا کہ نہیں صاحب کوئی مرا نہیں ہے۔ پھر وہ جب جانے لگا تو اس نے میر صائب علی صاحب سے کہا کہ گھر میں خرچ مانگا تھا۔ میر صائب علی صاحب نے کہا کہ حضرت! عورتوں نے کچھ خرچ مانگا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ خدا کی پناہ! سولہ سیر باجرہ اور سولہ سیر جوار ہم دے کر آئے یہ سب کھا گئیں۔ غضب خدا کا، جنگ تبوک میں صحابہ کو ایک خرما روز دیا جاتا تھا۔ اسی پر قناعت کرتے تھے المختصر اپنے گھر والوں کو کچھ نہیں دیا۔ باوجودیکہ شرف الدولہ نے کئی ہزار روپیہ آپ کو دیا تھا۔ وہ روز تقسیم ہوتے تھے۔ اس میں سے ڈیڑھ سو بچ بھی گیا تھا۔ مگر اس کو بھی لینے دینے کے لیے رکھا تھا۔ کہ کوئی مستحق آجاوے گا تب کام آوے گا۔ پہلے روز جو روپیہ آیا تو آپ نے عبد الرحمٰن خاں صاحب سے پوچھا کہ بخاری شریف تمھارے پاس کے جلد ہے؟ انھوں نے کہا بیس جلد۔ فرمایا۔ قیمت کیا ہے؟ کہا۔ تیس روپیہ۔ آپ نے فرمایا کہ ہم نے لے لیا۔ پھر پوچھا کہ مسلم شریف وغیرہ کس قدر ہے؟ غرض جتنی کتابیں حدیث فقہ کی تھیں سب خرید لیں۔

اور پر تقسیم کرتے تھے۔ آخر بنجارہ کو میر صائب علی صاحب نے اپنے پاس سے تین روپیہ نکال کر دیے۔ اور اس کو رخصت کیا۔

کیمیا اور دستِ غیب سے بیزاری

مولوی حکیم انوار الحق صاحب نے بیان کیا۔ کہ ایک روز حضرت قبلہ سے عرض کیا گیا کہ فلاں فلاں بزرگ کو شوقِ کیمیا ہے۔ دعا فرمایے کہ ان کو حاصل ہو جائے۔ آپ نے فرمایا۔ اللہ کرے ان کو نہ آئے۔ اور بھائی جس دل میں شوق کیمیا ہے نسبت الٰہی ہرگز قرار پذیر نہیں ہو سکتی ہے۔ بعد اس کے مولوی صاحب موصوف سے راوی نے دستِ غیب کے باب میں دریافت کیا کہ اس کے باب میں کیا حکم ہے؟ فرمایا کہ یہ اس سے بھی بدتر ہے۔ کیونکہ کسی نبی، فقیر، درویش کامل نے ایسے امور کی تمنا نہیں کی:

صد تمنا در دلت اے بوالفضول ۔ کے بود نور خدا در دل نزول

بند بگسل باش آزاد اے پسر ۔ چند خواہی بند سیم و بند زر

لاکھ روپیہ پر خاک

مولوی تجمل حسین صاحب لکھتے ہیں۔ مولوی محب اللہ خاں صاحب امروہہ نے بیان فرمایا کہ ہم سے نواب کلب علی خاں والی ریاست رامپور بے تکلفی رکھتے تھے اور بہت محبت کرتے تھے۔ ایک دن نواب صاحب نے ہم سے اپنا خیال ظاہر کیا کہ ہم کو بہت تمنا ہے کہ مولانا مولوی فضل رحمٰن محدث اس رامپور میں ہمارے یہاں تشریف لادیں۔ تو خوب ہو کیونکہ سب اہل علم ہر فن کے مجتمع ہیں۔ مگر وہی ایک صاحب یہاں نہیں ہیں کہ جو شاہ عبدالعزیز صاحب کے صحبت یافتہ ہیں۔ اس پر مولوی صاحب موصوف نے نواب صاحب موصوف سے کہا کہ اگر ان کو ہم لادیں تو کیا آپ ان کے لیے نذر کریں گے؟ نواب صاحب نے کہا۔ کہ لاکھ روپیہ مولوی صاحب کی خدمت میں پیش کروں گا۔ چنانچہ مولوی محب اللہ خاں صاحب کہتے تھے کہ ہم مرادآباد پہنچے اور مولانا سے ملے۔ سب قسم کی باتیں توحید وغیرہ کی ہونے لگیں۔ پھر ہم نے عرض کیا کہ رامپور تشریف لے چلیے۔ نواب کلب علی خاں آپ کے بہت مشتاق ہیں۔ اور لاکھ روپیہ نذر کریں گے۔ آپ جس طرح سے بات کر رہے تھے اسی طرح کرتے رہے اور اس حکایت کو معمولی بات کی طرح ٹال دیا۔ اور فرمایا کہ میاں لاکھ روپیہ پر خاک ڈالو۔

اور بات سنو:

جو ہم دل پہ اس کا کرم دیکھتے ہیں
تو دل کو بہ از جام جم دیکھتے ہیں

اور پھر وہی سب عشق وغیرہ کی کمائی کرتے رہے۔

اہل حکومت و وجاہت کی بے وقعتی

جس اللہ کے بندے پر اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی منکشف ہو جاتی ہے اور اہل دنیا اور ان کے مال و دولت سے وہ اپنی امید منقطع کر لیتا ہے اور بے طمع ہو جاتا ہے اس کی نگاہ میں اہل حکومت اور اہل ثروت کی عظمت اور اس کے دل پر ان کا رعب نہیں رہتا۔ اور بعض اوقات بڑے بڑے اہل جاہ اور ارباب حکومت اس کو مور و مگس کی طرح معلوم ہوتے ہیں۔

ابتدائے عہد انگریزی میں حاکم ضلع (کلکٹر) کی بھی جو حیثیت اور رعب و داب تھا اس کو ابھی لوگ بھولے نہ ہوں گے۔ گورنر اور لفٹنٹ گورنر کی تو شان ہی اور تھی۔ لیکن اہل حقیقت اور اہل بصیرت کے یہاں ان خارجی و اضافی چیزوں (عہدوں اور حیثیتوں) کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ اور وہ ان سے معمولی انسان کا سا سلوک کرتے تھے۔ مولانا کی خدمت میں دو مرتبہ صوبجات متحدہ آگرہ و اودھ کا لفٹنٹ گورنر حاضر ہوا۔ اور مولانا اس سے بے تکلفانہ بلکہ درویشانہ ملے۔ ایک حاضری کا حال مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

"ایک دفعہ لفٹنٹ گورنر نے مولانا فضل الرحمٰن صاحب سے ملنے کی اجازت چاہی۔ آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ میں تو ایک فقیر آدمی ہوں۔ ان کے بیٹھنے کا کیا انتظام ہو گا۔ اچھا ایک کرسی منگا لینا۔ لفٹنٹ گورنر کی طرف سے تاریخ اور وقت بھی مقرر ہو گیا۔ اور آپ لوگوں سے یہ کہہ کر بھول بھی گئے۔ یہاں تک کہ لفٹنٹ گورنر مع چند حکام کے آموجود ہوئے۔ سب کھڑے تھے۔ ایک میم بھی کھڑی تھی۔ مولانا نے ایک لٹے گھڑے کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ: بی تو اس پر بیٹھ جا۔ لفٹنٹ گورنر نے کچھ تبرک مانگا۔ آپ نے ایک خادم سے

فرمایا کہ بھائی دیکھو میری ہنڈیا میں کچھ ہو تو ان کو دیدو۔ اس میں کچھ تھوڑا مٹھائی کا نکلا۔ بس سب کو تھوڑا تھوڑا تقسیم کر دیا۔ سب نے ادب اور خوشی سے قبول کیا۔ اور تھوڑی دیر بیٹھ کر اجازت چاہی۔ اور رخصت ہوگئے۔ چلتے وقت نصیحت کی درخواست کی۔ فرمایا کہ: ظلم مت کرنا۔"

فیض و تاثیر

باوجود اس سادگی و بے تکلفی کے جو مولانا کی زندگی میں نمایاں تھی، آپ کی صحبت میں اتنی کیفیت۔ آپ کی نسبت باطنی میں قوت اور کلام میں ایسی دلآویزی تھی کہ بجلی کی طرح اثر کرتا تھا اور حسب استعداد مدت تک اس کا اثر رہتا تھا۔ یہاں اس فیض و تاثیر کے چند واقعات درج کیے جاتے ہیں۔

گریۂ محبت

مولوی تجمل حسین صاحب لکھتے ہیں۔ ایک مرتبہ فقیر رخصت ہونے کو حجرہ میں گیا تو میری زبان سے یہ شعر نکل آیا:

نہ ہو دیدار میسر تو نہ ہو — درِ جاناں کی زیارت ہی سہی
نہ ہو قسمت میں مرے ساغرِ مے — تورے میخانہ کی خدمت ہی سہی

آپ اس وقت اذکار و اشغال میں مشغول تھے۔ آپ نے سر اٹھایا۔ کچھ آیت پڑھ کر سینہ پر دم کر دیا۔ اور یہ شعر فرمایا:

دیدۂ سعدی و دل ہمراہ تست — تا نہ پنداری کہ تنہا می روی

اور فرمایا کہ اب جاؤ مجھ کو دو گھڑی تک غلبۂ الٰہی میں گریہ تھمتا نہیں تھا۔ اور بے خودی از حد طاری تھی۔

کلام کی تاثیر

حضرت قبلہ کے یہاں ظاہری شغل میں جس سے فیض مریدوں کو دیتے تھے، یہ کتابیں تھیں۔ اول قرآن بعدہٗ حدیث۔ بعد اس کے اشعار بزرگان مثل مثنوی وغیرہ۔ پھر یہ احاطۂ تقریر میں نہیں آسکتا ہے۔ کہ جب

آپ نے کوئی مضمون فرمایا گو معمولی بات ہو مثلاً یہ کہ شرا سے متعلق عبارات فقہیہ، ہر چیز کے انوار طالب پر جو سامنے ہوتا طاری ہوتے تھے۔ چونکہ وہ نسبت برقی کے طور پر ہوتے تھے۔ طالب ناقص میں نہیں ٹھہرتے تھے، مگر عقول بالغہ کو ہر کلام کے انوار جو مراقبہ و مقامات سے حاصل ہوتے تھے ان کو اسی سے حاصل تھے۔

اسمائے حسنیٰ کا بیان

مولوی محمد احسن و مولوی محمد حنیف صاحب بہاری نے فرمایا کہ ایک بار ہم لوگ مراد آباد حاضر ہوئے اس وقت بڑا مجمع اہل علم کے آپ کے پاس تھا۔ تقریر علمی مختلف طور پر ہو رہی تھی۔ اس میں سے اسمائے باری تعالیٰ کو آپ بڑے جوش و خروش سے بیان فرما رہے تھے۔ جس سے سامعین پر بڑی ہیبت چھا رہی تھی اور ہر شخص کو ایسا لطف آرہا تھا کہ گویا آج ہی ہم مسلمان ہوئے ہیں۔

غیر مسلموں کا قبول اسلام

محمد خاں صاحب آپ کے ایک خادم کہتے تھے کہ جب حضرت بنارس تشریف لے گئے تو وہاں باوجودیکہ آپ پوشیدہ اس شہر میں داخل ہوئے، اور ایک مکان میں ٹھہر گئے مگر وہاں ہنود کی بڑی کثرت ہوئی ہر چند کہ منع کیے گئے۔ مگر سبھوں نے نہ مانا، اور مسلمان ہو گئے۔

دو لار کا تھپڑ

مولوی تجمل حسین صاحب لکھتے ہیں۔ ایک مرتبہ حضرت قبلہ کے پاس مرشد آباد کے ایک نواب کہ حضرت سے شاید بیعت کی تھی اور بعد عرصہ کے بصورت نصرانی یعنی ٹوپ انگریزی، اور داڑھی گھوٹے مراد آباد حاضر ہوئے۔ حضرت کے پاس جو گئے تو آپ نے اخلاق سے بٹھایا۔ باتیں کیں۔ پھر آپ نے بطور دولار کے ایک تھپڑ ان کے رخسارہ پر مار کر یہ فرمایا کہ قیامت کے روز اس طرح سے طمانچہ لگے گا۔ اس مارنے کی یہ تاثیر ہوئی کہ تمام دن ان کو روتے ہوئے گزرا، اور یہ کانپور کے جج ہو کر آئے تھے۔ غالباً اڑھائی ہزار تنخواہ ہوگی استعفا دینے کو تیار ہوئے۔ مگر صاحبزادہ نے فہمائش کر کے روکا۔

لسانی توجہ

آرہ کے ایک اسکول کے ماسٹر صاحب آپ کی خدمت میں بہ عزم بیعت پہنچے۔ مگر وہ پریشان تھے کہ کہیں انگریزی پڑھانے کا سوال نہ ہو جائے۔ آخر آپ نے پوچھا کہ میاں کیا کرتے ہو؟ انھوں نے مجبور ہو کر کہا کہ انگریزی پڑھاتا ہوں۔ ماسٹر صاحب کے ہوش جاتے رہے کہ دیکھیے کیا فرماتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ انگریزی پڑھاتے ہو تو بے جا کیا ہے۔ ہاں فرنگیوں نے جمنا کا کیا حال لکھا ہے کیونکہ سنا ہے کہ جمنا اور دریا کا پانی ملتا ہوا چلتا ہے۔ اس کا پانی نیلا ہے اور دریا کا پانی سفید ہے۔ اس قدرت الٰہی کو بیان کرو۔ ماسٹر صاحب نے پھر اچھی طرح بیان کیا، اور دریا وغیرہ کا حال بیان کیا۔ قرآن شریف میں ہے مرج البحرین یلتقیان بینھما برزخ لایبغیان۔ ماسٹر صاحب سے بات ہوتے ہوتے فیض آنا شروع ہوا۔ اسی کو لسانی توجہ کہتے ہیں۔ ماسٹر صاحب پر بہت کیفیت و بے خودی طاری ہوئی۔ بعد اس کے بیعت خاص کی اور تمام تعلیمات مراقبہ وغیرہ ان کو کی۔ پھر وطن میں آکر یاد الٰہی میں مصروف رہے۔

ایک شعر باعث توبہ و اصلاح

مولوی تجمل حسین صاحب ہی راوی ہیں کہ ایک شیعہ صاحب شہر پورنیہ کے رئیس حکیم صاحب کر کے مشہور تھے حضرت قبلہ کی خدمت میں تشریف لائے۔ وہاں کے بعض خوانین نے شور مچایا کہ ایک رافضی مسجد میں گھسا آتا ہے۔ حضرت قبلہ نے ان کو کہا کہ تم ہمارے حجرہ میں ٹھہرو، اور فرمایا کہ یہ حضرت مرتضیٰ علیؓ کے مہمان ہیں۔ بہت گفتگو کے بعد ان شیعہ صاحب نے فرمایا کہ آپ سے اعتقاد تو ہوا مگر ہم مرید نہیں ہوں گے۔ اور مذہب اپنا نہیں چھوڑیں گے۔ آپ نے فرمایا کہ مذہب چھوڑنے کا کیا کام ہے۔ حضرت مرتضیٰ علیؓ سے محبت رکھو اور بی بی فاطمہؓ اور امام حسین علیہ السلام سے محبت رکھو۔ مگر ایک شعر پر عمل رکھو، اور وہ شعر یہ ہے:

نہ تھی حال کی جب ہمیں اپنی خبر رہے دیکھتے اوروں کے عیب و ہنر
پڑی اپنی برائیوں پر جو نظر، تو نگاہ میں کوئی برا نہ رہا

جب وہ اپنے وطن گئے تو شب و روز پھرتے چلتے یہی شعر پڑھتے تھے۔ اور کوئی دوسرا شغل نہ تھا مگر اثر صحبت کا اور رنگ اسلام کا آ گیا تھا۔

اب سنیے کہ وہ تو شب و روز اشعار زبان پر تھے کہ: نہ تھی حال کی جب ہمیں اپنی خبر..... الخ۔ مجلس محرم یا کسی اور مجلس کے دن آ گئے۔ کہ ایک گروہ اماميوں کا پہنچا اور کہا کہ بغیر آپ کے مجلس سناٹی ہے۔ تشریف لے چلیے اور کہا کہ آج دن تبرّا کا ہے۔ بس یہ کہنا تھا کہ وہ بگڑے اور یہ شعر پڑھا اور حکم دیا کہ ان بدمعاشوں کو پکڑو اور مارو۔ کہ کہاں ہم، کہاں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خسر۔ اور کہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ۔ اور کہاں حضرت عثمان غنی رض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد۔ ان کو گالیاں دینا شروع کیا اور کہا کہ جاؤ آج کے روز سے ہم سنّت والجماعت کے مذہب میں داخل ہو گئے۔ چنانچہ ہم سیر کرتے ہوئے ان کے مکان پر پہنچے، معلوم ہوا کہ ابھی ایک سال ہوا انتقال ہو گیا ہے۔

ایک شعر کا اثر

مولانا شاہ سلیمان صاحب پھلواروی لکھتے ہیں کہ لکھنؤ میں مولوی عبدالاحد صاحب الہ آبادی، مولوی عبدالحی کے شاگردوں میں بہت جید الاستعداد ایک عالم تھے۔ میں بھی ان سے مُلّا حسن پڑھتا تھا۔ انھوں نے ایک دن اولیاء اللہ کے تذکرہ میں کہا کہ مولانا فضل رحمٰن صاحب کچھ دن ہوئے یہاں آئے ہوئے تھے۔ مولوی علی حیدر خاں صاحب ان سے مرید ہوئے۔ ان کے سر میں بہت دنوں سے درد تھا جو کسی صورت سے جاتا نہ تھا۔ بیعت کے بعد حضرت کی زبان مبارک سے انھوں نے یہ شعر سنا:

> بادِ نسیم آج یہ کیوں مشک بار ہے
> شاید ہوا کے رخ پہ کھُلی زلفِ یار ہے

یہ شعر سننے کے بعد اور بیعت کی برکت سے درد زائل ہو گیا۔ اور مولوی صاحب آٹھ دن تک بیعت کے بعد گریہ و زاری میں مصروف رہے۔

بیسواؤں کی توبہ

حضرت نے فرمایا کہ میں ایک قصبہ میں جاتا تھا۔ کسبیوں کے سامنے سے گزرا سب نے کھڑے ہو کر سلام کیا۔ میں نے جھڑک دیا، خدا کی شان تھوڑی دور گیا تھا کہ وہ سب آ کر میری مرید ہو گئیں۔ اس کے بعد سب نے نکاح بھی کر لیے۔

صحبت و توجہ کی تاثیر

مولانا شاہ سلیمان صاحب پھلواروی اپنے سفر کے حالات کے ضمن میں فرماتے ہیں ۱۳۰۳ھ میں لکھنؤ آیا۔ اس زمانہ میں مجھے تشغل درود کی ایک عجیب لذت تھی جمال مبارک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہر دم میری آنکھوں کے سامنے رہتا تھا۔ وہ بات لکھنؤ میں زائل ہو گئی۔ مجھے سخت انقباض ہوا۔ بالآخر مولوی فتح محمد صاحب تائب اور دیگر احباب کو ہمراہ لے کر روانہ ہوا۔ مراد آباد پہنچا۔ اور حضرت کی مسجد میں قدم رکھا۔ وہ انقباض انبساط سے بدل گیا۔ پہلے مجھے کھانا کھلایا گیا۔ اس کے بعد میری حاضری کی خبر حضرت کو کی گئی۔ حضرت نے فی الفور بلا بھیجا۔ میں حاضر ہو کر ادب سے بیٹھنا چاہتا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ بخاری نکالو اور انھیں دو۔ میں نے پڑھنا شروع کیا۔ اس وقت کی کیفیت کو عرض نہیں کر سکتا۔ ما دانیم و دل۔ مختصر اس کا یہ ہے کہ مجھے اس وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ہمارے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں اور میں خاص حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پڑھ رہا ہوں۔ اس وقت حضوری کی ایک ایسی لذت تھی کہ الفاظ کا بالکل خیال ہی نہیں ہوتا تھا۔ اور حضرت کبھی کبھی مسکراتے تھے۔ اور کبھی کبھی آہ آہ فرماتے تھے۔ کبھی کوئی اشعار پڑھتے تھے۔ کبھی کوئی ہندی کا گیت ارشاد فرماتے تھے۔ پھر حضرت نے فرمایا کہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ترجمہ کرو۔ میں نے عرض کیا۔ آپ نے فرمایا نہیں! حضرت محبوب ہیں۔ زبان عشق سے کہو۔ پھر آپ نے خود فرمایا کہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی پیار کرے ان کو اللہ اور سلامت رکھے۔ اس جملہ سے مجھ پر ایک کیفیت طاری ہو گئی اور میں نے نعرہ کیا۔ حضرت نے فرمایا کہ مولوی ہو کر اتنا چلاتے ہو، ڈیڑھ ورق میں نے بخاری پڑھی تھی۔ اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ بس کرو۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میری طرف متوجہ ہو جاؤ۔ میں متوجہ ہو گیا۔ پھر آپ نے فرمایا۔ کہو کیسا رنگ ہے؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت مجھے کچھ درک نہیں ہوا۔ آپ نے فرمایا۔ پھر متوجہ ہو جاؤ۔ اس بار بھی مجھے رنگ نہ آیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ مجھے سلطان جی (حضرت نظام الدین اولیا) سے عشق ہے۔ یہ کہہ کر آپ متوجہ ہو گئے۔ اس وقت مجھے ایسا درک ہوا کہ اک آگ کا شعلہ حضرت کے قلب سے نکل کر میرے قلب میں سما گیا۔ اور میرے ہر رگ و ریشہ میں اس کی حرارت محسوس ہونے لگی۔ اور بیتاب ہو کر میں نے ہائے کا نعرہ لگایا۔ اور تخت سے نیچے گر پڑا۔ حضرت اپنی چارپائی سے اٹھے اور میرا

شانہ پکڑ کر اٹھایا اور فرمایا۔ اتنا کیوں چلاتے ہو۔

کمالِ علمی

باطنی مشغولیت، استغراق اور توجہ الی اللہ کے باوجود مولانا کا علمی ذوق اور استحضار قائم تھا۔ حدیث و فقہ پر گہری نظر تھی۔ بعض مرتبہ ایسی غلطیوں پر تنبیہ فرماتے اور ایسی جزئیات بیان کرتے کہ اکابر اہل علم و درس کو تعجب ہوتا۔ چند واقعات درج کیے جاتے ہیں۔

نماز قصر کا ایک مسئلہ

مولوی تجمل حسین صاحب لکھتے ہیں۔ آپ نے عند الملاقات مولانا عبدالحی صاحب سے پوچھا بھلا تم تو بڑے فقیہ ہو۔ ہدایہ کا حاشیہ تم نے خوب لکھا۔ یہ تو بتاؤ کہ تم نے راستہ میں نماز مسافرت کی موافق مذہب حنفیہ کے کیوں نہیں پڑھی۔ یعنی قصر کیوں نہیں کیا؟ مولانا عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ہم آٹھ نو آدمیوں کے سامنے اس حکایت کو لکھنؤ میں بیان کیا تھا۔ اس میں کئی رئیس مونگیر مثل شاہ احمد سعید اور شاہ محمد وغیرہ بھی تھے۔ مولانا عبدالحی صاحب فرماتے تھے کہ یہ سب کشف فقط سنت پر عمل کرنے سے حاصل تھا۔ المختصر مولانا عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مولانا نور اللہ مرقدہ کو اس مسئلہ کا یہ جواب دیا کہ میں لکھنؤ سے سندیلہ کی نیت سے چلا تھا، وہاں اگر عزم ہوا کہ آپ کی زیارت حاصل کریں۔ یہ دو سفر ہو گئے تین منزل نہیں ہوئے۔ آپ نے اس پر ارشاد فرمایا کہ بھائی تم بڑے محقق ہو۔ مگر تحقیق مسئلہ یوں ہی ہے کہ فقہا نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ جب دو سفر کو جمع کیا جائے اس پر حکم تین منزل کا ہوگا۔ ان دونوں سفروں کو سفر واحد سمجھا جاوے گا۔ مولانا عبدالحی صاحب مرحوم فرماتے تھے کہ واقعی میں نے جو کتابوں کو دیکھا تو ترجیح اسی مسئلہ کو تھی۔

کتابوں کے اغلاط کی تصحیح

جناب مولانا احمد علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری شریف چھاپ کر بہت عمدہ خوشخط ایک جلد آپ کے لیے تحفہ لائے۔ چونکہ آپ کی عادت شریف تھی کہ جو کتاب مطبع سے لوگ نذر لاتے تھے اس کے

آپ چند ورق ادھر ادھر کے الٹ کر غلطی بتا دیتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جیسے پہلے دیکھ رکھا ہو۔ غرض اس بخاری شریف میں کئی جگہ ورق بے انداز الٹ دیے اور فرمایا کہ یہ غلطی ہے اور وہ غلطی ہے۔ استاذی حضرت مولانا احمد علی صاحب بہت متعجب ہوئے کہ میں آٹھ برس سے اس کتاب کو درست کر رہا ہوں غلطیاں نظر نہیں آتی تھیں۔ آخر پھر غور کر کے کئی ورق کا غلط نامہ بخاری شریف میں چھاپ کر لگایا گیا۔

احادیث پر عبور

اسی طرح مولانا سعادت حسین صاحب مدرس کلکتہ (مولوی ابراہیم صاحب وغیرہ کے استاد) جب مرادآباد تشریف لے گئے ان کے ساتھ مولوی اکرم صاحب محدث بھی ہمراہ تھے۔ تو حضرت قبلہ اس وقت چادر اوڑھ رہے تھے۔ آپ نے پوچھا کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چادر اوڑھتے وقت کون دعا پڑھتے تھے؟ کئی علما تھے مگر کسی کو یاد نہیں تھا۔ ان عالموں نے کہا کہ اس وقت یاد نہیں۔ آپ نے فرمایا مجھے ساٹھ برس ہوئے کہ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے حدیث پڑھی تھی بعد اس کے آپ نے ڈیڑھ ورق کے قریب کئی حدیث مع راویوں کے سلسلہ وار بیان کر کے دعا چادر اوڑھنے کی پڑھی۔ سب لوگ حیران ہوئے۔ مولوی سعادت حسین صاحب نے اپنے مجمع میں بیان کیا کہ اس قدر ادعیہ اور معمولات حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو یاد نہیں ہیں۔ بیشک مولانا فضل رحمٰن صاحب قبلہ کو بہت حفظ ہے، فقط محبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات۔

اختلافِ قراٰت پر نظر

بعض اہل علم سے قرّاء سبعہ کے اختلاف قراءہ لفظی کو پوچھتے تھے۔ بعض وقت مجھ سے بھی سوال فرماتے تھے کہ اس لفظ کو قرآن کے کس کس طرح پڑھنا آیا ہے۔ مثلاً: 'مالك يوم الدين'، 'ملك يوم الدين'۔

غرضکہ علم قرآن، اختلاف قراۃ، اور ترجمۂ لفظ زبان ہندی وغیرہ سلیس اردو میں اور عجائب عجائب نکتہ قرآن شریف کا بیان آپ پر ختم تھا۔

تفسیر و نکات قرآن

مولوی فخر الدین صاحب سے معلوم ہوا کہ مولوی عبد الحق صاحب دہلوی مصنف "تفسیر حقانی" جب مرید ہونے گئے تو آپ نے پوچھا کہاں سے آتے ہو اور کیا کام کرتے ہو؟ کہا کہ میں تفسیر لکھتا ہوں۔ آپ خوش ہوئے اور حسب عادت آپ نے پوچھا کہ "ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا انفسنا" میں کون سا وقف ہے؟ کیونکہ اگر وقف نہ ہو تو واو متصلہ ہو جاوے گا؟ پھر خود ہی فرمایا کہ اس میں واو توقیفی ہے۔ پھر ترجمہ قرآن شریف ہونے لگا۔ یعنی طلبہ پڑھنے لگے، حد کا بیان آگیا، مولوی عبد الحق صاحب نے عرض کیا کہ ہر جگہ شہادت میں دو گواہ ہیں، اور زنا میں چار گواہ کیوں ہیں؟ ارشاد ہوا کہ زنا میں دو، دو ہیں زانی، اور زانیہ اس لیے چار گواہ ہیں۔ اس پر جناب مولوی عبد الحق صاحب بہت خوش ہوئے۔

مولوی عبد الحق : ایک مطالعہ

——— ابو سلمان شاہجہانپوری

کسی شخص کی عظمت کی دلیل یہ بھی ہے کہ اس کی زندگی افسانہ بن جائے دنیا کی بہت سی عظیم شخصیتوں کو افسانوں ہی میں تلاش کیا جا سکتا ہے، بابائے اردو مولوی عبد الحق مرحوم بھی ایک عظیم شخصیت تھے ان کے بارے میں بھی موافقین و مخالفین میں بہت سی ایسی باتیں مشہور ہو گئی ہیں جن کا اصلیت سے کوئی تعلق نہیں انھیں افسانے ہی کہا جا سکتا ہے۔

مولوی صاحب مرحوم کے متعلق کسی نہ کسی طرح یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ وہ ملحد اور بے دین تھے، خدا اور اس کے رسولؐ پر ایمان نہیں رکھتے تھے، عذاب و ثواب اور جنت اور دوزخ وغیرہ کو نہیں مانتے تھے لیکن جب ہم ان کی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کی بے دینی کی شہرت افسانے سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایک شخص جس نے مذہب اسلام، خدا اور رسولؐ اور اس کے احکام کے بارے میں صاف صاف انھیں خیالات کا اظہار کیا ہو جو ایک راسخ العقیدہ مسلمان کے ہو سکتے ہیں، اس کی بے دینی کی شہرت ہو۔

مولوی صاحب مرحوم نے اسلام اور اسلامی احکام کے بارے میں صاف اور واضح الفاظ میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور یہ خیالات بھی کہیں انھوں نے اپنی صفائی میں پیش نہیں کیے، بلکہ اسلام کی ترجمانی کرتے ہوئے بیان کیے ہیں۔ اس ترجمانی میں نہ سائنس سے مرعوبیت ہے نہ زمانہ کے تقاضوں کے مطابق اسلام کی کوئی جدید تعبیر کی ہے نہ محض عقل کے گھوڑے دوڑائے ہیں نہ محض جذبات کے پیچھے پڑے ہیں۔ اسلام اور اسلامی عقائد و تعلیمات کے بارے میں انھوں نے جو کچھ کہا وہ ایسے سینکڑوں ہزاروں

لوگوں کے لیے جو سائنس اور فلسفہ ہی کو سب کچھ سمجھے ہوئے ہیں۔ بصیرت افروز اور ایمان پرور ہے۔ مولوی صاحب مرحوم نے سائنس اور فلسفہ کے مقابلہ میں مذہب اور پھر مذاہب کے مقابلہ میں اسلام کی ترجمانی جن مضبوط دلائل اور خوبصورتی کے ساتھ کی ہے وہ صرف انھیں کا حصہ تھا۔ انھوں نے جو کچھ کہا بانگ دہل کہا، فخر کے ساتھ کہا اور عقیدہ کی پوری مضبوطی کے ساتھ کہا۔ اسلام، اسلامی اخلاق اور اسلامی تعلیمات کے بارے میں مذہب و سائنس کے مقدمہ میں فرماتے ہیں:

"اسلام نے اپنا دائرہ اس قدر وسیع کر لیا ہے کہ اس سے زیادہ وسیع ہونا ممکن نہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس کا ہمیشہ بول بالا رہے گا اور دنیا پر اس کی حکومت ہوگی۔ اسلام نے مذہب کی تکمیل کر دی اور خدا کی نعمت کو سارے عالم پر پھیلا دیا۔ اس کا مشرب اس قدر ہمہ گیر، اس کے اخلاق اس قدر پاکیزہ اور اس کی تعمیل اس قدر اعتدال پر مبنی ہے اور انسان کی ترقی کی مد ہے کہ دنیا کی مادی اور روحانی ترقی کا اس سے بہتر کوئی ذریعہ نہیں ہو سکتا۔"

"یہ محض استدلال ہی نہیں بلکہ خود پیغمبر (علیہ الصلوٰۃ والسلام) اور پاک باطن خلفاء اور تابعین نے اپنے عمل سے اخوت اسلامی اور سالمیت اور ایثار کا سچا سبق دیا جس کی شہادت میں تاریخیں بھری پڑی ہیں۔"

مولوی صاحب نے مذہب و سائنس کے مقدمہ کو ان الفاظ پر ختم کیا ہے۔

"غرض اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو مادی اور روحانی ترقی، دنیاوی تمدن اور اخروی راحت، عقل اور جذبات، مذہب اور سائنس میں توافق اور توازن رکھنے والا ہے۔ اب تک قدیم مذاہب میں کسی نے صداقت کے ایک ہی پہلو پر زور دیا تھا، اور کسی نے دوسرے پہلو پر، مگر اسلام نے صداقت اور حقیقت کے کسی ایک پہلو کو نظر انداز نہیں کیا اور ان سب کو اس اعتدال اور اس خوبی کے ساتھ ترتیب دیا کہ اس کی نسبت یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ وہ خاتم المذاہب ہے، اور اکمل الادیان ہے اور انسان کی ترقی اور نجات کا سچا اور صحیح راستہ ہے۔"

تعجب ہوتا ہے کہ ان سطور کے لکھنے والے کی بے دینی اور الحاد کا چرچا کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ آخرت پر، عذاب و ثواب پر اور سب سے بڑھ کر خدا اور رسولؐ پر ایمان نہ رکھتا تھا۔ اگر بابائے اردو نے ان سطور کے سوا اسلام اور خدا اور رسول کے بارے میں ایک حرف بھی نہ لکھا ہوتا، تب بھی کوئی انصاف پسند ان کو ملحد اور بے دین کہنے کی جرأت تو ہرگز نہ کر سکتا تھا لیکن انھوں نے سطور بالا ہی نہیں لکھیں، سطور ذیل بھی اسی مرحوم کے قلم سے ہیں۔

"مختلف زمانوں میں مختلف نبی آئے اور اپنے اپنے عہد میں انھوں نے اصلاح کی کوشش کی لیکن وہ اصلاح صرف اسی زمانے کے متعلق تھی . . . . اس وقت کسی جدید مذہب کے قائم کرنے یا جدید صداقتوں کے پیدا کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اصل حق ظاہر کرنے کے لیے صداقت کے مختلف پہلوؤں کی ترتیب کی ضرورت ہے، ہماری رائے میں اس کام کو اسلام نے خاطر خواہ انجام دیا۔"

مولوی صاحب مرحوم کے نزدیک مبالغہ سب سے بڑی آفت ہے، یہی انسانی انحطاط و تنزّل کا باعث، تمام شر و فساد کی جڑ، تمام اختلافات و تضادات کی بیخ ہے۔ اور اعتدال سب سے بڑی خوبی ہے انسانی سعادتوں کا سرچشمہ امن و اطمینان کا منبع اسی کا نام اخلاق حمیدہ، اسی کا نام عمدہ سیرت و کردار ہے۔ غرض کہ تمام اچھے کاموں اور تمام خوبیوں کی روح اعتدال ہے۔ تمام حقیقتوں اور تمام صداقتوں میں اعتدال ہی کا دوسرا نام اسلام ہے۔ مولوی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"مذہب کے لیے سب سے بڑی آفت مبالغہ ہے ایک مذہب نے کسی ایک خوبی کو لیا اور اسے آسمان پر چڑھا دیا اور دوسری خوبیوں کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ دوسرے نے کسی دوسری خوبی پر اس قدر زور دیا کہ باقی خوبیوں کی کچھ حقیقت نہ رہی۔ یہودی مذہب نے ظاہری ارکان کی پابندی میں اس قدر مبالغہ کیا کہ باطنی صفائی پس پشت جا پڑی اس کے خلاف عیسائی مذہب نے باطنی صفائی پر اس قدر زور دیا کہ اگر اس پر عمل کیا جائے تو دنیاوی تعلقات سب ہیچ رہ جاتے ہیں، غرض مذاہب نے صداقت کے پہلوؤں کو

خاص نظر سے دیکھا اور باقی پہلوؤں ہی رہ گئے اسی مبالغہ سے مذہب میں انحطاط اور تنزل پیدا ہوا حالانکہ وہ بات جو باعث انحطاط ہوئی بڑی خوبی کی تھی۔ لیکن اس میں مبالغہ اس قدر کیا کہ وہ خود نوعیت ہو گئی اور دوسری خوبیاں اس مبالغہ کی وجہ سے کمزور ہو گئیں جس طرح کسی خاص عضو کی ورزش کرنے سے دوسرے اعضا کمزور ہو جاتے ہیں اسی طرح اخلاقی اور روحانی قوتوں کا بھی حال ہے کہ ایک پر زور دینے سے دوسری کمزور ہو جاتی ہیں، مذہب کی کامل صداقت اور کامیابی کا راز یہ ہے کہ وہ سب میں اعتدال قائم رکھے"

اس سے آگے انسانی زندگی کی مختلف حالتوں میں تضاد و اختلافات کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

"انسان کی دو حالتیں ہیں، ایک جسمانی دوسری روحانی اور ان دونوں میں آپس میں اختلاف اور عناد ہے پھر روحانی حالت کی دو صورتیں ہیں، ایک عقل دوسرے جذبات اور یہ ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ اخلاق و تمدن کا تنہا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق نہیں بلکہ یہاں دونوں (یعنی عقل و جذبات) گڈمڈ ہو جاتے ہیں، اور اس کی بھی دو صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں ایک انسان کی ذاتی ضرورتیں، دوسرے سوسائٹی کی ضرورتیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کی مخالف ہیں اور باہم ایک دوسرے سے جد و جہد رکھتی ہیں، کیونکہ انسان شخصی حیثیت سے حقوق رکھتا ہے اور بحیثیت رکن سوسائٹی اس پر فرائض عائد ہیں۔ بہ حیثیت انسان ناطق کے وہ کامل آزادی چاہتا ہے، سوسائٹی اس آزادی کی مانع ہے۔ شخصی ترقی کے لیے کامل آزادی کی ضرورت ہے لیکن تمدنی ترقی کے لیے حکومت کی ضرورت ہے جو اس قسم کی آزادی کو روکتی ہے اس لیے آزادی اور حکومت میں ہمیشہ جنگ و جدل رہتی ہے"

یہ تذکرہ تو مبالغہ کی آفتوں کا تھا ان حالات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی۔

اسلام کا ظہور ہوا دیکھنا یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کی تعلیمات سے کیا انقلاب آیا، آپؐ نے انسانی زندگی کے معمے کو کس طرح حل کیا اور ان حالات میں اسلام کی خدمات کا مقام کیا ہے مولوی صاحب فرماتے ہیں:

"غرض انسان اپنے تمام خیالات و تعلقات میں اختلافات میں گھرا ہوا ہے اور یہ اختلافات رفتہ رفتہ عناد اور عداوت تک پہنچ جاتے ہیں جو مذہب و تمدن کی تخریب کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لیے انسان اور انسانی تمدن کی بہبودی کے لیے ضرورت ہے کہ اس کی اصلاح کی جائے۔

لہٰذا اس کامل اصلاح کے لیے ایک انسان کامل کی ضرورت تھی، جو ملک عرب میں مبعوث ہوا اس نے انسان کی مختلف حیثیتوں اور صداقت کے مختلف پہلوؤں پر ایسی غائر نظر ڈالی کہ جو اختلافات اب تک چلے آرہے تھے، مٹ گئے اور ایک ایسے مذہب کا سلسلہ قائم ہوگیا جو انسان کی دنیوی اور دینی نجات کا باعث ہوا۔ پیغمبر خدا صلعم ان اختلافات کی بنیاد اور اصلاح کے اصلی راز کو خوب سمجھتے تھے اور اس لیے انھوں نے مبالغہ سے احتراز کیا اور اعتدال کو مدنظر رکھا، اور ان اختلافات میں ہمیشہ کے لیے مصالحت پیدا کردی۔ یہ وہ راستہ تھا جس کی نسبت کہا گیا ہے کہ بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہے۔ پیغمبر خدا نے اس معمے کو حل کیا اور انسان کی کامل بہبودی اور اصلاح کی بنیاد ڈالی جس کا احسان اس عالم پر ہمیشہ رہے گا۔"

اعتدال کے بارے میں مولوی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"جس طرح مبالغہ انحطاط و زوال کی علامت اور تمام خرابیوں کی جڑ ہے اسی طرح اعتدال تمام نیکیوں کی اصل ہے، انسان کی حالت اسی کشمکش میں ہے کہ وہ مبالغہ سے بچ نہیں سکتا۔ اگر ایک طرف جاتا ہے تو دوسری طرف سے محروم رہ جاتا ہے

اس لیے ایسی تعلیم کی ضرورت تھی جو اعتدال پر رکھے اور اس کی کسی قوت میں زوال نہ آنے پائے۔ اعتدال نہ صرف انسانی معاملات اور دنیا کے امور کی اصلاح کے لیے ضروری ہے بلکہ تمام اخلاق و نیکی اور کل کائنات کا دار و مدار اسی پر ہے، یہ زمین، یہ سیارے یہ نظامات جو گردش میں ہیں اگر بال برابر اپنے اعتدال سے تجاوز کریں تو عالم میں ایک قیامت برپا ہو جائے اور یہ سارا کارخانہ خاک میں مل جائے یہی حال کائنات کی ہر شے میں ہے۔ نیکی و بدی کیا ہے؟ اخلاق کیا ہے؟ صحت کسے کہتے ہیں؟ ذوق کس چیز کا نام ہے؟ اگر ان سب باتوں پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان سب کا مدار اعتدال پر ہے۔ جہاں یہ نہیں وہاں قیام و استحکام کی صورت نہیں۔ اسی عالم گیر اور پُر معنی اصول پر پیغمبر اسلام کی تعلیم مبنی ہے اور اسی اصول پر نظر نہ رکھنے سے قدیم مذاہب میں انحطاط و زوال پیدا ہوا۔ اسلام نے اس کمی کو پورا کیا اور اپنی تعلیم سے ہمیشہ کے لیے ایسی بنیاد قائم کر دی جس میں انحطاط و زوال نہیں آسکتا۔"

بابائے اردو نے اعتدال کے بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا اس کی اہمیت سے کون انکار کر سکتا۔ لیکن ذرا آپ سورۂ بقر آیت ۱۴۳ (اور اس طرح کیا ہم نے تم کو امت معتدل تاکہ ہو تم گواہ لوگوں پر) پر غور کیجیے اور پھر غور کیجیے کہ بابائے اردو کے ان افکار کا ماخذ کیا ہے۔ ان کی تحریر میں کس چیز کی روح بول رہی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ بابائے اردو نے جو کچھ کہا وہ قرآن کے ایک مختصر جملے کی حکیمانہ تفسیر ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولوی صاحب مرحوم نے قرآن کی اس تعلیم کو کس طرح اپنے ذہن و دماغ میں سمو لیا تھا۔

نیکی کی اصل و حقیقت کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی ترجمانی کس حسن و خوبی کے ساتھ فرماتے ہیں:

"اگرچہ رہبانیت کو اسلام نے خارج کیا ہے اور حسن معاشرت کے متعلق احکام دیے ہیں لیکن یہ بھی ہدایت کی ہے کہ دنیا ہی میں منہمک نہ ہو جاؤ کیونکہ دنیا کی زندگی دھوکے کی ٹٹی ہے۔ نماز روزے حج کی تاکید کی ہے ظاہری ارکان پر بھی ایک حد تک نظر رکھی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی حکم ہوا کہ نیکی کے یہ معنی نہیں کہ نماز کے لیے پورب پچھم کو منہ پھیر دیا بلکہ اللہ کی محبت میں عزیز و اقارب، یتیموں، محتاجوں، مسافروں کو اپنا مال دینا، غلاموں کو آزاد کرنا، زکوٰۃ دینا، نماز پڑھنا، اپنے عہد کو پورا کرنا، سختی اور تکلیف میں ثابت قدم رہنا۔ اس سے بڑھ کر نیکی کی کیا تعریف ہو سکتی ہے؟ اس کا مدار محض ظاہری ارکان پر ہی نہیں ہے بلکہ خدا کی سچی محبت اور انسانوں کے ساتھ سچی ہمدردی اور ایثار میں ہے۔"

"اسلام کی بڑی خوبی یہی ہے کہ وہ دنیا اور آخرت، مادی اور روحانی عالم دونوں کی رعایت رکھتا ہے۔ اور جب انسان ظاہری ارکان اور اصول کا پابند ہو گیا تو پھر نیکی کے معنی اس کے لیے وسیع ہو جاتے ہیں اور وہ آگے قدم رکھتا ہے اور اس کا روحانی احساس قوی ہونے لگتا ہے۔ خود آنحضرت صلعم کی زندگی اس کی سچی مثال ہے۔"

مولوی صاحب مرحوم نے نیکی کی جو تعریف کی وہ کوئی ان کے دماغ کی اپج نہ تھی بلکہ یہ تعریف وہی ہے جو قرآن نے کی ہے اشارہ حقیقتاً سورۂ بقر کے ایک مضمون کی جانب ہے۔ آیت کا مکمل ترجمہ یہ ہے:

"نیکی اور بھلائی (کی راہ) یہ نہیں ہے کہ تم نے (عبادت کے وقت) اپنا منہ پورب کی طرف پھیر لیا یا پچھم کی طرف کر لیا دیا اس طرح کی کوئی دوسری بات رسم و ریت کی کر لی، نیکی کی راہ تو ان لوگوں کی راہ ہے جو اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر اور خدا کے تمام نبیوں پر ایمان لائے ہیں۔ خدا کی محبت کی راہ میں اپنا مال، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور سائلوں کو دیتے ہیں اور غلاموں

کو آزاد کرانے کے لیے خرچ کرتے ہیں۔
نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اپنی بات کے پکے ہوتے ہیں جب قول و قرار کر لیتے ہیں تو اسے پورا کر کے رہتے ہیں۔ تنگی و مصیبت کی گھڑی ہو یا خوف وہراس کا وقت، ہر حال میں صبر کرنے والے (اور اپنی راہ میں ثابت قدم ہوتے ہیں) تو بلاشبہ ایسے لوگ ہیں جو نیکی کی راہ میں سچے ہوئے اور یہی ہیں جو برائیوں سے بچنے والے انسان ہیں۔" (۲ : ۱۷۷)

جس شخص کے قلم سے اسلام کی یہ ترجمانی اور قرآن کی یہ تفسیر ہو رہی ہے کیا کسی درجہ میں بھی اس کے بارے میں یہ شک دل میں پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ خدا پر، اس کے رسولؐ پر، قرآن پر اور اسلام کی سچی تعلیمات پر ایمان نہ رکھتا تھا؟

اعتدال کی یہ تعلیم اسلام نے انسانی زندگی کے کسی ایک گوشہ ہی میں نہیں دی بلکہ دین و عبادات و اخلاق اور معاملات و تعلقات کے تمام گوشوں میں اس نے رہنمائی کی ہے۔ مولوی صاحب فرماتے ہیں:

"اسی طرح اسلام نے تمام تعلیم میں اعتدال کو مدِ نظر رکھا ہے خواہ عبادات میں ہو یا اخلاق میں مثلاً یہ فرمایا کہ:
بُرائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے بدلہ لو تو اس کے بدلہ میں اسی قدر تکلیف دو جتنی تمھیں پہنچی تھی، لیکن اگر صبر کرو، درگزر کرو، معاف کرو اور بخش دو تو اللہ تمھیں دوہرا اجر دے گا اور اللہ ایسے لوگوں کو دوست رکھتا ہے۔

اور اس کو بار بار مختلف مقامات میں تاکید سے بیان کیا ہے اور بدلہ کے مقابلہ میں عفو کا درجہ بہت بڑا بتایا ہے۔ آخر یہاں تک کہہ دیا ہے کہ تم گنہگاروں، خطاکاروں اور دشمنوں اور مخالفتوں سے شیوہ غفران اختیار کرو گے تو خدا بھی تمھاری خطاؤں سے درگزر کرے گا یعنی بدلہ لینا اگرچہ انسان کی عادت میں داخل ہے اور مقتضائے

عدالت ہے لیکن اخلاق کریمانہ کا یہی مقتضا ہے کہ برائی کے عوض بھلائی کرو اور مخالفوں کی خطاؤں اور برائیوں کو معاف کرو اور عموماً درگذر کرو۔ پھر یہ بھی فرمایا کہ بری بات کا جواب ایسا دو جو سب سے بہتر ہو۔ ایک دوسری جگہ ارشاد فرمایا "نیکی اور بدی برابر نہیں ہو سکتی۔ برائی کا دفعیہ ایسے برتاؤ سے کرو کہ وہ بہت ہی اچھا ہو۔ اگر ایسا کروگے تو تم دیکھ لوگے کہ تم میں اور کسی شخص میں عداوت تھی تو اب ایک دم سے گویا وہ تمھارا دل سوز دوست ہے اور حسن مدارات کی توفیق انھی لوگوں کو دی جاتی ہے، جن کے بڑے نصیب ہیں۔ پھر یہ بھی سمجھایا ہے کہ کسی قسم کی عداوت تم کو عدل کرنے سے باز نہ رکھے اور کسی جماعت کی دشمنی تم کو انصاف کرنے سے نہ روکے تم کو اپنے دشمن اور دوست سب سے عدل کرنے سے باز نہ رکھے اور کسی جماعت کی دشمنی تم کو انصاف کرنے سے نہ روکے تم اپنے دشمن اور دوست سب سے عدل، احسان اور انصاف کا برتاؤ کرو۔ چنانچہ فرمایا ہے:

"اے ایمان والو! کھڑے ہو جایا کرو اللہ کے لیے گواہی دینے کو انصاف کی اور کسی قوم کی دشمنی کے باعث عدل نہ چھوڑو تقویٰ کی بات یہی ہے کہ تم عدل کرو۔"

اس سے بڑھ کر حسن معاشرت اور نیکی کی اور کیا تعلیم ہو سکتی ہے۔

اسی طور پر روپے پیسے کے کمانے اور اس کے صرف میں اعتدال کی ہدایت کی ہے، "کھاؤ پیو، مگر اسراف نہ کرو، اللہ مسرفوں کو پسند نہیں کرتا۔" "خرچ کرنے والے فضول خرچی نہ کریں اور نہ بہت تنگ دستی کریں۔ متعلقین کے حقوق دیتے رہو اور دولت کو بے جا نہ اڑاؤ۔ دولت کے بے جا اڑانے والے شیطانوں کے بھائی ہیں۔ اور شیطان اپنے رب کا ناشکر گزار ہے۔ جس کی تم کو توقع ہے ان سے منہ پھیرنا پڑے تو نرمی سے ان کو سمجھا دو اپنا ہاتھ نہ اتنا سکیڑو کہ گردن میں بندھ جائے اور نہ بالکل اسے پھیلا ہی دو کہ تہی دست ہو کر لوگوں کی ملامت سننے بیٹھو۔"

اسی طرح مساوات کی اسلامی تعلیم کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

"پھر اسلام نے ایک دوسری اعلیٰ تعلیم دی ہے جو تمدن کی جان اور ترقی عالم کی روح رواں ہے فرمایا ہے کہ انما المؤمنون اخوۃ یعنی مسلمان سب بھائی بھائی ہیں، یہ بات صرف اسلام میں پائی جاتی ہے کہ ایک ادنیٰ غلام اور شہنشاہ برابر ہے۔ اور صرف یہ قول ہی قول نہیں بلکہ ابتدائے اسلام سے اب تک اسی پر عمل جاری ہے اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے غلام بھی بڑے بڑے شہنشاہ ہو گزرے ہیں۔ . . . . مسلمان کہیں ہو اور کوئی ہو وہ مسلمان ہے اس کا وطن سارا عالم ہے اور اس کی برادری سب مسلمان ہیں چنانچہ خدا فرماتا ہے کہ

سب مل کر مضبوطی سے اللہ کی رسی کو پکڑے رہو اور ایک دوسرے سے الگ نہ ہو اللہ کا وہ احسان یاد کرو کہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں میں الفت پیدا کی اور اس نے فضل سے تم بھائی بھائی ہو گئے۔"

یہ ہیں بابائے اردو کے مذہبی تصورات یہاں ان کو مختصراً عرض کیا گیا۔ انھوں نے جو کچھ کہا اس سے ان کے عقیدہ اور انداز فکر پر روشنی پڑتی ہے ان کے خیالات بصیرت افروز بھی ہیں اور ان کی ایک علمی قدر و قیمت بھی ہے اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ مذہب کو دنیاوی علوم و فنون، افکار علمیہ اور مذاہب فلسفہ میں کس طرح رچا بسا ہوا دیکھتے تھے، ان کے حقائق کے بعد ان کے بارے میں الحاد و بے دینی کا خیال کرنا ان پر سراسر زیادتی معلوم ہوتا ہے۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادّہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے، اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہوسکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح۔ قیمت ۵۰ء۳ روپے۔

تشبیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی ساتباضِ فطرت دلکش تشبیہوں

سے کام لے کر فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آیڈیالوجی' کا ترجمہ۔ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلۂ اجتہاد: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۲ روپے

افکارِ غزالی: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ۵۰ روپے

سرگزشتِ غزالی: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیماتِ غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف 'احیاء' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۵ر۴ روپے

عقلیاتِ ابنِ تیمیہ۔ قیمت اخباری کاغذ ۶ روپے۔ سفید ۷ روپے

مکتوبِ مدنی: قیمت ۵۰ر۱ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواروی

اسلام دینِ آسان: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۲ روپے۔

مقامِ سنت: وحی۔ حدیث۔ اتباع سنت۔ مسائل حدیث۔ اطاعت رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ر۱ روپے

انتخابِ حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے

گلستانِ حدیث:

پیغمبرِ انسانیت:

اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۳،۷۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱،۲۵ روپے

مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت ۱،۷۵ روپے **تحدید نسل:** قیمت ۷۵ پیسے

اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا ازسر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴،۵۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳،۵۰ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵،۲۵ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲،۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوّف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۳،۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے۔ اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۶،۵۰ روپے۔ حصہ دوم ۷،۵۰ روپے۔

سیاستِ شرعیہ: سیاست شرعی میں قرآن حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۸ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہائے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶٫۵۰ روپے

تاریخ دولت فاطمیہ: قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید ۱۲ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔اے ———

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴٫۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۴٫۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶ روپے

○ **اسلام کی بنیادی حقیقتیں**: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیق ادارہ) ——— **اسلام اور مذاہب عالم**: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ **اسلام میں حیثیتِ نسواں**: قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ اخلاق**: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ تاریخ**: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ **اسلام کا معاشی نظریہ**: قیمت ۱٫۷۵ روپے ○ **دین فطرت**: دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱٫۷۵ روپے ○ **عقائد و اعمال**: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱ روپیہ ○ **مقام انسانیت**:

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) ———

مذاہبِ اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ○ **بیدل**: قیمت ۵٫۰۰ روپے

○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۱/۵۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۱/۲۵ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیق ادارہ) —— قرآن اور علم جدید: قیمت ۶/۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۱/۵۰ روپے۔ **دیگر تصانیف** —— ○ تہذیب و تمدنِ اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶ روپے۔ حصہ دوم ۷/۵۰ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے ○ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) قیمت ۱۲ روپے ○ مآثر لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۴ روپے۔ ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵/۷۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے۔ غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۴/۲۵ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲/۵۰ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲/۷۵ روپے ○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴/۵۰ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۳/۵۰ روپے

تراجم —— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب عربین میڈیسن کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷/۵۰ روپے ○ ملفوظاتِ رومی (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۷/۲۵ روپے ○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا مکمل ترجمہ قیمت ۲۲/۵۰ روپے ○ فقہ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴/۷۵ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ○ مجموعۂ تفاسیرِ ابو مسلم اصفہانی (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲/۵۰ روپے ○ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. xii, 219 Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263., Rs 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim* Demy 8vo , pp. viii, 157 Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* Revised edition. Demy 8vo., pp xv, 196 Rs. 10

Fundamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar* Demy 8vo , pp. viii, 304. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75 Rs. 2.50

Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415 Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo , pp vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi* Demy 8vo , pp 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal* Demy 8vo , pp. xx, 156 Rs 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick Jr.* Demy 8vo , pp 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr of Iqbal's *Javid Namah* by Mahmud Ahmad. Royal 8vo , pp xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Salina Pearce* Royal 8vo pp. xii, 158. Rs. 7.50 Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44 Re 1

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi* Royal 8vo , pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

ثقافت لاہور

ذیقعدہ ۱۳۸۵ مارچ ۱۹۶۶

جلد ۱۵ ———— شمارہ ۳

سالانہ: چھ روپے ———— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
محمد اشرف ڈار، سیکرٹری ادارہ	دین محمدی پریس - لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

اعلان تاشقند

ایک قابل غور پہلو

رئیس احمد جعفری

یہ بات تو اپنی جگہ طے شدہ ہے کہ تاشقند میں پاکستان کے صدر اور بھارت کے وزیراعظم کے مابین جو گفتگو ہوئی تھی اس کی اصل واساس کشمیر اور صرف کشمیر کا مسئلہ تھا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ تاشقند کا اعلان ایک اعلان ہی ہے اسے سمجھوتہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ نہ یہ کوئی معاہدہ ہے۔ اس اعلان کی غرض وغایت یہ ہے کہ پاکستان اور بھارت کے مابین دوستانہ تعلقات استوار ہوں اور جو اختلافات ہیں انھیں پرامن طریقے سے طے کر لیا جائے۔ کشمیر سے متعلق بھارت اور پاکستان کا اختلاف ۱۸ سال سے چلا آرہا ہے ۱۸ سال کی یہ طویل مدت صرف تلخیوں، ہنگامہ آرائیوں اور بالآخر جنگ وجدل کی تاریخ پر مشتمل ہے۔ اس ۱۸ سال کی مدت میں امریکہ کی سرد مہری، برطانیہ کی غیر جانبداری، دوسرے ممالک کی بے التفاتی، اور روس کے ویٹو کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک زندہ اور شعلہ بداماں مسئلہ نذر تغافل ہوتا چلا گیا۔ تاشقند کے مذاکرات سے پہلے جو جنگ ہوئی تھی اس سے اس مسئلے کی سنگینی اور اہمیت واضح ہو گئی، امریکہ، برطانیہ، روس اور دوسرے ممالک جو اس مسئلے کو قصۂ پارینہ سمجھ رہے تھے محسوس کرنے لگے اور برملا اعتراف کرنے لگے کہ واقعی یہ مسئلہ موجود ہے اور اسے حل ہونا چاہیے اور جب تک یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا بھارت اور پاکستان کے مابین پائیدار امن قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی شخص کے تدبر کی فتح ہے یا حالات اور واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے اس پر بحث۔ گفتگو بے سود ہے۔ بہرحال امر واقعہ یہ ہے کہ جو ممالک اس مسئلے کو ختم سمجھ چکے تھے وہ اسے حل کرنے پر غور کرنے لگے اور اسی غور وفکر کا نتیجہ اعلان تاشقند ہے۔ اگر کشمیر کا مسئلہ حل طلب نہ ہوتا تو نہ جنگ برپا ہوتی نہ تاشقند کے مذاکرات کا آغاز ہوتا۔

تاشقند کے مذاکرات کی تفصیل اب تک پورے طور پر سامنے نہیں آئی ہے اور شاید ابھی اس کا وقت بھی نہیں آیا ہے۔ لیکن وہ تفصیل کچھ بھی ہو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے بین السطور میں کشمیر کا مسئلہ موجود ہے اور آخر کار اسے حل ہونا ہے۔

اعلان تاشقند پر پاکستان اور بھارت ہر جگہ جہاں ایک بڑے حلقے نے اطمینان کا اظہار کیا ہے وہاں ایک معقول حصے کی طرف سے بے اطمینانی کا مظاہرہ بھی کیا گیا ہے۔ یہ سلسلہ اب تک جاری ہے اور شاید ابھی کچھ عرصے تک جاری رہے گا۔

اعلان تاشقند کے بعد پاکستان اور بھارت کے ارباب حکومت اور رہنمایان ملک کی طرف سے متعدد بیانات دیے جا چکے ہیں۔

صدر ایوب، ذوالفقار علی بھٹو، وزیر امور کشمیر علی اکبر، وزیر نشریات خواجہ شہاب الدین اور دوسرے اکابر واضح طور پر یہ کہہ چکے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ اس اعلان کا نتیجہ مسئلہ کشمیر کے حل ہی کی صورت میں نکلے گا۔ انھوں نے اعلان کیا ہے اور ان اعلانات کا سلسلہ برابر جاری ہے کہ تاشقند کے مذاکرات کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کشمیر سے ہم دستبردار ہو گئے ہیں یا اب اس مسئلہ کی اہمیت باقی نہیں رہی۔ ہم اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھ سکتے جب تک کشمیر کو حق خود ارادیت نہ مل جائے۔ ہم ہمیشہ اور ہر وقت کشمیر کی تحریک استقلال کی تائید کریں گے۔ یہ اعلانات اس حقیقت کے مظہر ہیں کہ پاکستان کے موقف میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے البتہ وہ اپنے نئے اور سرگرم کرم فرماؤں کی مساعی کا نتیجہ دیکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا اور اس نتیجے کے ظہور میں کچھ زیادہ دیر بھی نہیں ہے۔ لیکن ایک دوسرا پہلو بھی غور طلب ہے وہ یہ کہ بھارت کے ارباب حکومت اور رہنمایان ملک صاف اور واضح الفاظ میں بار بار اعلان کر رہے ہیں کہ کشمیر بھارت کا اٹوٹ انگ ہے اور رہے گا۔ سورن سنگھ نے یہی کہا ہے، چاون نے یہی فرمایا ہے۔ مرارجی ڈیسائی کا یہی ارشاد ہے۔ ڈاکٹر سمپورنانند کی گل افشانیوں کا ماحصل بھی یہی ہے اور سب سے بڑھ کر بھارت کی نئی وزیر اعظم اندرا گاندھی کے ارشادات کا خلاصہ بھی یہی ہے۔

ان بیانات اور اعلانات کو پڑھ کر قدرتاً لوگوں کے دل میں اندیشہ ہائے دور و دراز پیدا ہوتے ہیں اور ایک جماعت یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ پاکستان اپنے موقف سے ہٹ گیا ہے بھارت اپنی پالیسی پر قائم ہے۔ کشمیر کا مسئلہ اب ختم ہو گیا۔

لیکن ان اندیشہ ہائے دور دراز کا شکار وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو تاریخ سیاسیات عالم بالخصوص تاریخ سیاسیات ہند سے ناواقف ہیں یا اس پر وسیع نظر نہیں رکھتے۔

کیا پاکستان کے متعلق گاندھی جی نے سینکڑوں بار لارڈ ماؤنٹ بیٹن کے آنے تک یہ نہیں کہا تھا کہ پاکستان نہیں بن سکتا؟

کیا جواہر لال نے، ولبھ بھائی پٹیل نے، راجندر پرشاد نے، ابوالکلام آزاد نے، ہندوستان کے آخری وائسرائے لارڈ ماؤنٹ بیٹن کو صاف اور غیر مشتبہ الفاظ میں متنبہ نہیں کیا تھا کہ تقسیم ہند ہم کسی صورت میں بھی گوارا نہیں کر سکتے؟

کیا ہندوستان کی سب سے بڑی سیاسی جماعت نے آخر وقت تک یہی تجویز منظور نہیں کی تھی کہ پاکستان منظور نہیں کیا جا سکتا اور پھر دفعتہً کیا کانگرس ورکنگ کمیٹی سے منظوری لیے اور اسے اعتماد میں لیے بغیر نہرو اور پٹیل نے وائسرائے کے سامنے تقسیم ہند کا اصول تسلیم نہیں کر لیا تھا؟ اور کیا ان دونوں کے پاکستان کا اصول تسلیم کر لینے کے باوجود گاندھی جی نے اس کی پبلک طور پر مخالفت نہیں کی تھی؟ اور مولانا ابوالکلام آزاد کو اس منظوری کے خلاف دعوت جہد و عمل نہیں دی تھی؟

مگر کیا وہ گاندھی جی ہی نہیں تھے جنھوں نے دوسرے دن ورکنگ کمیٹی کو مشورہ دیا تھا کہ تقسیم قبول کر لے اور مولانا ابوالکلام آزاد سے کہا تھا کہ:

"حالات ایسے ہیں کہ تقسیم قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔"

پھر اگر آج اندرا، چاون، سورن سنگھ، ڈیسائی، اور دوسرے لوگ بدستور کشمیر کو اٹوٹ انگ بتائے جا رہے ہیں تو کل وقت آنے پر تقسیم ہند کی طرح اور اپنے سے بہت بڑے لیڈروں کی طرح کشمیر کی رائے شماری یا کوئی متبادل تجویز کیوں نہیں منظور کریں گے؟

بات وہی ہے جو غالب نے کہی ہے:

ہیں کواکب کچھ، نظر آتے ہیں کچھ   دیتے ہیں دھوکا یہ بازی گر کھلا

اور وہ وقت دور نہیں جب یہ حقیقت سامنے آجائے گی!

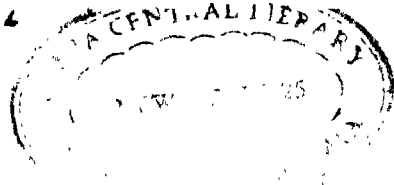
اب ایک مثال اور سہی۔ تقسیم ہند کے بعد جواہر لال نے اپنی ساری کابینہ کی طرف سے اعلان کیا کہ اب کوئی نیا صوبہ نہیں بنایا جائے گا، اس لیے کہ اس سے تقسیم کا رجحان پیدا ہوتا ہے اور کچھ عرصہ تک وہ اس پالیسی پر عامل بھی رہے۔ لیکن کیا وہ جواہر لال ہی نہیں تھے جنھوں نے گجرات کا صوبہ بنایا، اندھرا کا صوبہ بنایا۔ کیرالہ کا صوبہ بنایا۔ مہاراشٹرا کو نئے صوبے کا مرتبہ بخشا، راجستھان کے نام سے نیا صوبہ قائم کیا۔ ہماچل پردیش کو ایک نئے صوبے کی حیثیت سے وجود میں لائے؟

اگر صوبہ سازی کی پالیسی بدل سکتی ہے تو غاصبانہ قبضہ کی پالیسی کیوں نہیں بدل سکتی۔

ایک آخری مثال اور۔ ناگا ایک چھوٹی سی قوم ہے جو مٹھی بھر افراد پر مشتمل ہے۔ ناگاؤں نے خود مختاری کا مطالبہ کیا جواہر لال نے اس مطالبے کو پائے حقارت سے ٹھکرا دیا۔ لیکن رفتہ رفتہ ناگالینڈ کے نام سے ایک صوبہ بنانے پر رضا مند ہو گئے لیکن ناگا اس عنایت خسروانہ سے مطمئن نہیں ہوئے۔ انھوں نے اپنا مطالبہ جاری رکھا اور اب تازہ ترین اطلاع یہ ہے کہ بھارت ناگالینڈ کو داخلی خود مختاری دینے پر تیار ہو گیا ہے۔ یعنی دفاع اور امور خارجہ کے محکمے بھارت کے پاس رہیں گے باقی امور میں ناگالینڈ مکمل طور پر آزاد ہوگا اور یہ تو ابھی ابتدا ہے

راہ پر ان کو لگا لائے تو ہیں باتوں میں   اور کھل جائیں گے دو چار ملاقاتوں میں

آخر وہ دن بھی آئے گا جب ناگالینڈ کو آزادئ کامل کا پروانہ بھارت اسی طرح عطا کرنے پر مجبور ہوگا جس طرح برطانیہ نے امریکہ کو آزاد کیا تھا۔

بھارت کے ارباب حکومت کے بیانات کو ہمیں اس پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔

نظام الدین نعمانی

پردہ اور اس سے متعلقہ مباحث

ستمبر ۱۹۷۵ء کے ماہنامہ "ثقافت" میں مندرجہ بالا عنوان پر ڈاکٹر سعید احمد صاحب کا مضمون نظر سے گذرا۔ صاحب مضمون نے قرآن شریف کی ایک آیت کا ذکر کیا ہے کہ شراب ایسی چیز ہے جس کے نقصانات اس کے فائدوں سے زیادہ ہیں۔ لیکن دوسری آیت کا ذکر نہیں فرمایا جس میں بیان کیا گیا ہے کہ شراب، جوا وغیرہ شیطانی کاموں میں سے ہیں ان سے اجتناب کرو۔ پردے کے بارہ میں انھوں نے اللہ تعالیٰ کا صرف ایک حکم بیان کیا ہے کہ مرد اور عورتیں اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں۔ اس کے علاوہ جو کئی احکام صرف عورتوں کے لیے متعدد آیات میں تدریجاً نازل ہوئے ان کا ذکر نہیں کیا۔ فاضل مضمون نگار جیسے جید عالم سے اس انداز نگارش کی ہرگز توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ اس قدر طویل مضمون میں موضوع سے متعلق بنیادی آیات کا ذکر تک نہ کریں گے۔

قرآن کریم کے احکام

پردہ کے متعلق سورۃ النور اور سورۃ الاحزاب میں متعدد احکام مذکور ہیں جو تدریجاً نازل ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے سورۃ النور اور اس کے احکام کی اہمیت خاص طور پر ذہن نشین کرانے کے لیے ابتدا ہی میں فرمایا:

"یہ ایک سورت ہے کہ ہم ہی نے اس کو نازل کیا ہے اور اس کے احکام کو فرض کیا ہے اور ہم ہی نے اس میں واضح المطالب آیتیں نازل کی ہیں تاکہ تم سمجھو (اور ان پر عمل کرو) .... آیت ۱"

اس کے بعد کسی مسلمان کو سورۃ النور کے مندرجہ ذیل احکام کو فرض نہ سمجھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا:

"مومن مردوں سے کہہ دیجیے کہ اپنی نظریں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں.
یہ ان کے لیے بڑی پاکیزگی کی بات ہے۔ بیشک اللہ کو سب کچھ خبر ہے جو کچھ لوگ کیا کرتے ہیں اور مومن
عورتوں سے بھی کہہ دیجیے کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں اور
اپنی زینت کو ظاہر نہ ہونے دیں سوائے اس کے جو (چار و ناچار) کھلی رہتی ہو اور اپنے خمُر (دوپٹے)
اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں۔" (آیات نمبر ۳۰ و ۳۱)

(یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیے کہ خمُر جمع ہے خمار کی جس کے لغوی معنی ہیں وہ کپڑا جس سے
عورتیں اپنا سر ڈھانکتی ہیں۔ اس وجہ سے یہ استنباط ہوتا ہے کہ عورتوں کے لیے لازمی ہے کہ وہ دوپٹوں
یا اوڑھنیوں وغیرہ سے اپنے سروں اور سینوں کو اچھی طرح ڈھانکے رکھیں)

"اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں اپنے شوہر پر یا اپنے باپ پر یا اپنے شوہر کے
باپ پر یا اپنے بیٹوں پر یا اپنے شوہر کے بیٹوں پر یا اپنے بھائیوں پر یا اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر
یا اپنی بہنوں کے لڑکوں پر یا اپنی (دینی قسم کی) عورتوں پر یا اپنی باندیوں پر یا اُن خدام پر جو عورتوں کی
خواہش نہ رکھیں یا ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہوں۔ اور
(چلنے میں) اپنے پاؤں ایسے زور سے نہ رکھیں کہ ان کی مخفی زینت معلوم ہو جائے۔" (آیت ۳۱)

"اور بڑی بوڑھی عورتیں جن کو نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں کہ وہ اپنے زائد کپڑے
اتار رکھیں بشرطیکہ ان کو اپنا بناؤ دکھانا منظور نہ ہو اور (اگر اس کی بھی) احتیاط رکھیں تو ان کے حق
میں بہتر ہے" (آیت ۶۰)

اب سورۃ الاحزاب کی چند آیتوں پر غور فرمایئے۔ اس سورۂ مبارکہ میں پردہ کے احکام
بیان کرنے سے قبل اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"بے شک تمھارے لیے رسول اللہؐ کی ذاتِ گرامی ایک بہترین نمونہ ہے۔" (آیت ۲۱)
اسی طرح مسلمان عورتوں کے لیے ازواجِ مطہرات کی مثال قابلِ تقلید ہے۔ چنانچہ ازواج
مطہرات کو خطاب کیا ہے کہ وہ پردہ کریں اور دیگر اعمالِ صالح پر عمل پیرا ہوں۔ ان احکام کا بالواسطہ

اطلاق باقی سب مسلمان عورتوں پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً فرمایا:

"پیغمبرؐ کی بیبیو! تم معمولی عورتوں کی طرح نہیں ہو۔ اگر تم کو پرہیزگاری منظور ہے تو (کسی نامحرم سے) نرمی سے بات نہ کرو تاکہ جس کے دل میں کھوٹ ہو وہ (فاسد) توقعات نہ رکھے اور قاعدہ (عفت) کے موافق بات کرو۔" (آیت ۳۲)

"اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور اگلے زمانۂ جاہلیت کے (سے) بناؤ سنگھار دکھاتی نہ پھرو۔ اور نماز کی پابندی رکھو اور زکوٰۃ دیا کرو اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی فرمانبرداری کرتی رہو۔"

"اے مومنو! ازواج مطہرات سے تمھیں کوئی چیز مانگنی ہو تو پردے کے باہر سے مانگا کرو یہ تمھارے اور ان کے دلوں کے لیے بہت پاکیزگی کی بات ہے۔" (آیت ۵۳)

مندرجہ بالا آیات کی پابندی کے علاوہ مسلمان عورتوں کو اگر کسی ضرورت سے باہر جانا ہو تو مندرجہ ذیل حکم پر عمل پیرا ہونا بھی فرض ہے:

"اے پیغمبر! اپنی بیویوں، صاحبزادیوں اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دیجیے کہ اپنی "جلابیب" (چادروں) کے گھونگھٹ نکال لیا کریں۔" (آیت ۵۹)

("جلابیب" جمع ہے "جلباب" کی۔ عربی لغت میں اس کے معنی رومال کے نہیں ہیں جیسا کہ صاحب مضمون نے لکھا ہے بلکہ اس کے معنی ہیں "وسیع کپڑا"۔ چنانچہ قرآن کریم کے مترجمین نے اس کا ترجمہ چادر لکھا ہے۔ یہی وہ جلباب ہے جس نے مراقش اور الجزائر وغیرہ میں "جلاّبہ" کی اور عرب کے اکثر ممالک میں "عبا" کی اور برصغیر پاک و ہند وغیرہ میں برقعے کی شکل اختیار کی۔ ۱۶ جولائی ۱۹۷۵ء کے پاکستان ٹائمز میں ایک الجزائری مسلمان خاتون کی تصویر چھپی ہے جو "جلاّبہ" میں اس طرح ملبوس و مستور ہے کہ نہ تو اس کے جسم کی قطع نظر آتی ہے اور نہ سر سے ٹخنوں تک جسم کا کوئی حصہ نظر آتا ہے۔ اس طرح ہر مسلمان عورت کو بوقت ضرورت اگر باہر جانا پڑے تو چادر، برقع یا عبا وغیرہ میں مستور ہونا چاہیے)۔

احادیث نبوی

قرآن شریف کے علاوہ بہت سی احادیث نبوی سے بھی پردہ کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ مندرجہ ذیل احادیث پر اکتفا کیا جاتا ہے:

"عورتوں کے لیے (گھر سے) باہر نکلنے میں کچھ حصہ نہیں مگر یہ کہ مجبور و مضطر ہوں۔ ان کے لیے راستوں میں (چلنے کا) کوئی حق نہیں سوائے کناروں کے" (کبیر طبرانی)

"عورت پردے میں رہنے کی چیز ہے۔ جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کو تاکتا ہے (اور اس کے درپے) ہوتا ہے" (ترمذی)

"حضورؐ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ سے فرمایا کہ تم دونوں (نابینا) عبداللہ بن ام مکتومؓ سے پردہ کرو۔ حضرت ام سلمہؓ نے عرض کی یا رسول اللہ کیا وہ نابینا نہیں ہیں؟ ہم کو تو نہیں دیکھ سکتے۔ ارشاد ہوا کہ کیا تم دونوں بھی اندھی ہو کر ان کو نہیں دیکھ سکتیں۔" (امام احمد۔ ترمذی۔ ابوداؤد)۔

"اللہ تعالیٰ نے لعنت کی دیکھنے والے پر اور اس پر بھی جس کی طرف (اس کے اختیار یا بد احتیاطی سے) دیکھا جائے" (مشکوٰۃ)

"حضرت اسماءؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا۔ اے اسماء جب عورت بالغ ہو جائے تو یہ جائز نہیں کہ مرد اس کے کسی عضو کو دیکھیں سوا اس کے اور اس کے اور حضورؐ نے اپنے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا" (ابوداؤد)

"حضرت عمارؓ بن یاسر سے مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ تین شخص کبھی جنت میں داخل نہ ہوں گے۔ دیوث۔ مردانی شکل بنانے والی عورت اور ہمیشہ شراب پینے والا۔ صحابہ نے عرض کیا کہ دیوث کون ہے۔ فرمایا جس کو اس کی پروا نہ ہو کہ اس کی گھر والیوں کے پاس کون آتا جاتا ہے"

(کبیر طبرانی)

خلاصہ تعلیماتِ اسلامی

قرآن حکیم کی مندرجہ بالا آیات اور احادیث نبوی سے ثابت ہوتا ہے کہ مردوں اور عورتوں کو اپنی عصمت کی حفاظت کرنی چاہیے اور اپنی نگاہیں نیچی رکھنی چاہیئیں ۔ عورتوں کو عموماً اپنے گھروں میں ہی قرار سے رہنا چاہیے لیکن اگر ضرورتاً یا مجبوراً باہر جانا پڑے تو جلباب (چادر ۔ برقع ۔ جلابہ یا عبا وغیرہ) میں اس طرح مستور ہوں کہ سر سے پاؤں تک ان کے جسم کا کوئی حصہ نظر نہ آئے ۔ ان کے جسم کی ساخت معلوم نہ ہو سکے اور مردوں سے بچ کر سڑکوں کے کنارے کنارے اس طرح چلیں کہ ان کی زینت ظاہر نہ ہو ۔ نہ خود تاک جھانک کریں اور نہ ہی مردوں کو موقع دیں کہ وہ ان کی زینت کو دیکھ سکیں ۔ نامحرم مرد اور عورتیں آپس میں باتیں نہ کریں کیونکہ یہ بھی فتنہ کا باعث ہو سکتا ہے :

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد   بسا کیں دولت از گفتار خیزد

اگر کسی خاتون کو مجبوراً یا ضرورتاً غیر مرد سے بات کرنی پڑے تو بات میں لوچ ۔ نرمی اور مزاح نہ ہونا چاہیے بلکہ متانت ، معقولیت اور قدرے کرختگی ہونی چاہیے ؎

ہو گی لہجے میں ترے نبض طہارت کی دھمک

تاکہ اگر کسی کے دل میں کھوٹ ہو تو اسے کسی غلط فہمی کا شائبہ تک نہ ہو ۔ کوئی چیز لینی دینی ہو تو پردہ ، کواڑ یا دیوار وغیرہ کی اوٹ ہونی چاہیے ۔

اپنے گھروں میں بھی کسی قسم کی عریانی یا نیم عریانی کی اجازت نہیں ۔ سوائے شوہر کے اپنے باپ ، بھائی ، خدام اور دیگر محرم مردوں کے سامنے بھی اپنے سارے جسم کو ڈھانکے رکھیں ۔ سوائے چہرے ، ہتھیلیوں اور پیروں کے ۔ دوپٹوں سے اپنے سروں اور سینوں کو اچھی طرح چھپائے رکھیں (آج کل دینی امور سے ناواقفیت اس قدر بڑھ گئی ہے کہ بعض باپردہ خواتین بھی اس بات کی احتیاط نہیں کرتیں کہ برقعوں میں سے ان کے سر کے بال نظر نہ آئیں حالانکہ سر کے بال عورت کی زینت ہی نہیں بلکہ ستر میں شامل ہیں) ۔

بڑی بوڑھی خانہ نشین عورتوں کو کوئی گناہ نہیں اگر وہ اپنے چہرے ہاتھ اور پاؤں نامحرموں سے نہ چھپائیں لیکن افضل یہی ہے کہ وہ اس معاملہ میں بھی احتیاط برتیں اور "تبرج" یعنی نمود و نمائش کی تو بوڑھی عورتوں تک کو اجازت نہیں ہے۔

سورۃ الاحزاب کی چھتیسویں آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

"کسی مومن مرد اور عورت کو گنجائش نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسولؐ کسی کام کا حکم دیدیں تو اس کام میں کوئی اختیار (باقی) رہے اور جو شخص اللہ اور اس کے رسولؐ کا کہنا نہ مانے گا وہ صریح گمراہی میں پڑا رہے گا۔"

اس کے بعد کسی مسلمان کو کیا مجال ہے کہ مندرجہ بالا قرآن شریف کی آیات بینات اور احادیث نبوی کے خلاف پردے کے خلاف لب کشائی اور قلم فرسائی کرسکے اور اسے "ہماری اپنی ایجاد کردہ رسم" ثابت کرنے کی کوشش کرے۔

معلوم نہیں صاحب مضمون کو کونسے " اونچے درجے کے علماء فضلاء " نے پردے کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ برصغیر پاک و ہند کے ہر مکتب فکر کے چوٹی کے علماء مثلاً حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی مرحوم، حضرت مولانا احمد رضا خاں صاحب مرحوم و حضرت مولانا داؤد غزنوی صاحب مرحوم وغیرہ سب پردے کے حامی تھے۔ قرآن شریف، احادیث اور اجماع امت کے مطابق ہمارے بڑے بڑے مفکر و مصلح مثلاً اکبر الہ آبادی، مولانا اسمٰعیل میرٹھی، مولانا الطاف حسین حالیؔ۔ ڈاکٹر محمد اقبالؔ وغیرہ سب پردے کے قائل تھے۔

اکبر الہ آبادی کے دو شعر ملاحظہ ہوں:

بے پردہ کل جو آئیں نظر چند بیبیاں ــــ اکبر زمیں میں غیرتِ قومی سے گڑ گیا
پوچھا جو ان سے آپ کا پردہ وہ کیا ہوا ــــ کہنے لگیں کہ عقل پہ مردوں کی پڑ گیا

علامہ اقبال فرماتے ہیں:

" میں مرد و عورت کی مساوات مطلق کا حامی نہیں ہوں۔ قدرت نے ان دونوں کے تفویض

جدا جدا خدمتیں کیں اور ان فرائض جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے۔ مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے۔ عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا اور نظام معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی۔" (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر)

تاریخی پس منظر

ڈاکٹر سعید احمد صاحب نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام سے پہلے عورتیں پردہ کرتی تھیں اور اسلام نے نعوذ باللہ ان کو بے پردہ کر کے اس قید و بند سے آزاد کرا دیا تھا، اور مروجہ پردے نے مسلمان عورتوں کی حالت خدانخواستہ زمانۂ جاہلیت کی عورتوں کی سی کر دی ہے۔ تاریخ اس مفروضے کے بالکل برعکس تصویر سامنے لاتی ہے۔ اسلام سے قبل عرب میں بے پردگی، بے حیائی اور صنفی بے راہ روی، شراب جوئے وغیرہ کی طرح عام تھی۔ مولانا حالی نے ان عیوب کے متعلق اس طرح لکھا ہے:

جُوا ان کی دن رات کی دل لگی تھی ۔۔۔ شراب ان کی گھٹی میں گویا پڑی تھی
تعیش تھا غفلت تھی دیوانگی تھی ۔۔۔ غرض ہر طرح ان کی حالت بری تھی

اس دورِ جاہلیت میں عورتیں برہنہ ہو کر خانۂ کعبہ کا طواف کرتی تھیں اور عکاظ کے سالانہ میلے میں آزادانہ مردوں کے ساتھ اختلاط و ارتباط کرتی تھیں۔ بر سرِ عام اپنی بے حیائی کے قصے فخریہ سنایا کرتی تھیں اور عورتیں اور مرد مل کر رقص و سرود کی محفلوں میں دادِ عیش دیتے تھے۔ اسلام نے ان سب برائیوں کا قلع قمع کیا اور جیسا کہ شروع میں بیان کیا جا چکا ہے حیا اور حجاب کے طریقوں کو رائج کیا۔ چنانچہ ہجرت نبوی کے چار پانچ سال بعد سے (جب کہ پردے کے احکام نازل ہوئے) تیرھویں صدی کے اختتام تک مسلمان خواتین پردہ کرتی رہیں۔ جہاں جہاں مسلمان پہنچے انھوں نے اپنی خواتین میں پردے کا اہتمام رکھا یہاں تک کہ سپین اور مراقش سے لے کر ملایا اور انڈونیشیا تک

مسلمانوں میں پردہ رائج رہا۔

برصغیر پاک و ہند میں محمد بن قاسم، محمود غزنوی اور قطب الدین ایبک سے لے کر خاندان مغلیہ کے آخری بادشاہ بہادر شاہ کے دور سلطنت تک مسلمان عورتیں پردہ کرتی رہیں۔ چودھویں صدی ہجری کے آغاز سے مغربی تہذیب و تمدن سے مرعوب و متاثر لوگوں نے مختلف حیلوں بہانوں سے بے پردگی اختیار کرنی شروع کر دی اور آج کل کا مروجہ پردہ اسلامی پردے سے کہیں کم ہے نہ کہ زیادہ۔

عالم اسلام میں پردہ کا رواج

صاحب مضمون کا یہ کہنا بھی حقیقت پر مبنی نہیں کہ پردہ صرف ہندوستانی مسلمانوں کے گھروں تک ہی محدود ہے۔ کون نہیں جانتا کہ مسلمان ممالک مثلاً پاکستان، افغانستان، مراقش، الجزائر، تیونس، لیبیا، سوڈان، حضرموت، عدن، جنوبی عرب، سعودی عرب وغیرہ کی اکثر مسلمان خواتین پردہ کرتی ہیں۔ سعودی عرب میں تو وہاں کی عورتوں کے لیے بے پردہ نکلنا قانوناً ممنوع ہے

مغربی پروپیگنڈا

حقیقت یہ ہے کہ آج ہم مغربی ممالک کے مسموم پروپیگنڈے کا شکار ہو رہے ہیں اور اپنے دشمنوں کی دل خوش کن اور گمراہ کن تحریروں کو سرچشمۂ علم و عمل بنا رہے ہیں۔ امریکہ کے رسالے "ٹائم" کی ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ گیارہ نمبر ۱۹۵۷ء کے شمارے میں ایک مضمون "مسلمان عورتوں کی آزادی" کے نام سے چھپا تھا۔ اس میں مراقش اور عرب کے دوسرے ممالک کے علاوہ ملایا کی مسلمان عورتوں کی تصویریں دی گئی تھیں کہ وہ کس طرح کا جلابہ، عبایا یا برقع گھر سے باہر نکلنے کی حالت میں اوڑھتی ہیں، اور ان عورتوں کی بھی تصویریں چھپی تھیں جو بے پردہ ہو چکی تھیں۔ ان کو نیم عریاں سکرٹ (Skirt) اور تیراکی وغیرہ کے لباس میں دیکھ کر ہر باغیرت مسلمان کی پیشانی عرق ندامت سے نمناک ہو جاتی ہے۔

"ٹائم" نے اس شمارے میں یہ بھی لکھا تھا "پاکستان میں جہاں دس سال پہلے عورتوں کو

اوباش نظروں سے محفوظ رکھنے کے لیے کاروں میں موٹے موٹے پردے لگائے جاتے تھے وہاں اب سینکڑوں شریف عورتیں بے پردہ موٹر چلاکر کام کاج اور میل جول (Social rounds) کے لیے جاتی ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔خاندانی منصوبہ بندی پر عمل پیرا ہیں اور "میکس فیکٹر" میک اپ سے آراستہ ہوتی جاتی ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔

۱۹۲۰ء میں بیروت کی ایک ترقی پسند عورت کے چہرے کو تیزاب سے اس لیے جھلس دیا گیا تھا کہ اس کے برقعے کا نقاب اتنا باریک تھا کہ اس کا چہرہ نظر آتا تھا" اب وہاں کا یہ حال ہے کہ" امریکن یونیورسٹی بیروت اور بیروت کالج برائے خواتین کی مسلمان لڑکیاں بلیوجین (Blue jean) پہنتی ہیں۔ پانی پر سکی اِنگ (Water Skiing) کے لیے جاتی ہیں۔ (نامحرم مردوں کے ساتھ) "راک اینڈ رول" ناچ ناچتی ہیں اور امریکہ کے مخلوط سکولوں اور کالجوں کی لڑکیوں جیسے طور طریقے رکھتی ہیں۔"

ٹائم کے اس مضمون سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ تمام عالم اسلام میں مراقش سے لے کر ملایا تک مسلمان عورتیں پردہ کرتی تھیں اور اب بھی سعودی عرب یمن وغیرہ میں سختی سے پردہ کیا جاتا ہے۔ اور سوائے ان ملکوں کے کہ جن پر حکمرانوں نے بے پردگی زبردستی مسلط کر دی ہے مسلمان عورتیں آج بھی عموماً پردہ کرتی ہیں۔

مغربی تہذیب کے اثرات

نئی پود مغربی تہذیب کی اندھی تقلید میں بے پردہ ہوتی جارہی ہے اور جہاں جہاں ایسا ہو رہا ہے وہاں عریانی اور بے حیائی زور پکڑتی جارہی ہے۔ کچھ ملکوں میں تو مسلمان عورتیں سکرٹ، بلوجین، جانگیہ اور تیراکی کا لباس تک پہننے لگی ہیں۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی کچھ مسلمان عورتیں باریک کپڑوں کی تیار کردہ بغیر آستینوں کی ایسی چُست چولیاں، بلاوز اور قمیص پہننے لگی ہیں جن سے نہ صرف ان کے جسموں کی قطع نمایاں ہو بلکہ مقامات ستر مثلاً بازو، پیٹ اور پیٹھ کے کچھ حصے اور گلے اور گردن کے نیچے کا جسم بھی کھلا رہتا ہے، اور ان کے

دوپٹے سمٹ کر پٹیاں اور کوڑے جمال شاہی بن کر رہ گئے ہیں جن سے سروں اور سینوں کے چھپانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پھر ستم بالائے ستم یہ کہ سولہ سنگھار کر کے سر بازار پھرتی ہیں سینما جاتی ہیں۔ ہوٹلوں۔ قہوہ خانوں اور کلبوں وغیرہ میں نامحرم مردوں کے ساتھ غلا ملا ہوتی ہیں اور "ترقی پسند" بیگمات کو تو غیر مردوں سے پیوستہ ہو کر مغربی ناچ ناچنے میں بھی کوئی عار محسوس نہیں ہوتی ہے۔

ببیں تفاوت راہ از کجاست تا بہ کجا

بے پردگی کے نتائج

ان سب باتوں کے وہی نتائج نکلیں گے جو مغربی ممالک میں ایک عرصے سے نکل چکے ہیں۔ وہاں کنواری ماؤں اور حرامی بچوں کی تعداد (ضبط تولید اور اسقاط حمل کے باوجود) روز افزوں ہے۔ وہاں شاید ہی کوئی ایسی دلہن ہو گی جو حالتِ بکر میں باقاعدہ نکاح کرتی ہو۔ ۲۸ فروری ۱۹۵۴ء کے امروز میں "کنواری ماؤں کی تعداد میں اضافہ" کے عنوان سے ایک خبر چھپی تھی کہ "ڈاکٹر گڈارج سی رکا فلر نے ۲۶ جولائی ۱۹۵۴ء کو سان فرانسسکو میں امریکن میڈیکل ایسوسی ایشن کے مندوبین کو بتایا کہ امریکہ میں کنواری ماؤں کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ انھوں نے کہا ۱۹۳۸ء میں اٹھاسی ہزار ناجائز بچے پیدا ہوئے تھے اور ۱۹۵۵ء میں ان کی تعداد بڑھ کر ایک لاکھ بیالیس ہزار تک پہنچ گئی ہے۔"

فروری ۱۹۵۵ء کے رسالے فاران میں ایک انگریز پروفیسر کی کتاب (خاندان کی تحلیل نفسی) سے مندرجہ ذیل عبرتناک اقتباس چھپا تھا:

"یہ کس قدر تعجب خیز و عبرت انگیز واقعہ ہے کہ شکاگو کے ایک کمیشن کی رپورٹ کے مطابق ایک سو تین لڑکیوں کے گروہ میں سے اکیاون ایسی تھیں جنھوں نے پہلا جنسی تجربہ اپنے باپوں کے ذریعے حاصل کیا۔"

ڈاکٹر سعید صاحب پردہ بھی اٹھانا چاہتے اور یہ توقع بھی کرتے ہیں کہ جو نتائج مغربی

ممالک میں ظاہر ہوئے ہیں وہ یہاں نہ ہوں گے۔ وہی بات ہے کہ:

درمیان قعر دریا تختہ بندم کردہٗ   باز می گوئی کہ دامن تر مکن ہوشیار باش

امریکہ کے شہرۂ آفاق ماہر جنسیات ڈاکٹر کنزے نے اپنی رپورٹ میں لکھا ہے کہ موجود سوسائٹی میں جب کہ عورت کو آرائش و افزائش حسن کی ترغیب دی جاتی ہے اور اسے مردوں کے ساتھ اختلاط اور ارتباط بھی رکھنا ہوتا ہے تو یہ غیر ممکن ہے کہ وہ اپنے دامن عفت کو بے داغ رکھ سکے۔

دوسرے اعتراضات کے جواب

اب صاحب مضمون کے ان اعتراضات کا تجزیہ ملاحظہ ہو جو انھوں نے "مذہبی احکام سے بالکل قطع نظر کر کے" کیے ہیں:

پہلا اعتراض

ان کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ پردے سے یا تو کوئی فائدہ نہیں اور اگر ہے بھی تو اس کے مقابلے میں نقصانات بہت ہیں۔ ڈاکٹر سعید صاحب اس حقیقت کو بھول گئے کہ پردے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ ہماری شرم وحیا اور عفت وعصمت کا اسی طرح ممد ومعاون ہے جس طرح کہ نماز فحش اور دوسری بری باتوں سے روکنے کے لیے۔ اس ضمن میں صاحب مضمون کی یہ دلیل نہایت مضحکہ خیز ہے کہ جب چور امیروں اور ساہوکاروں کی آہنی الماریوں میں محفوظ خزانوں تک پہنچ کر چوری کر لیتے ہیں تو خواتین کی عصمت مکان کی چار دیواری میں کیسے محفوظ رہ سکتی ہے۔

اگر کوئی شخص اپنا سونا چاندی اور ہیرے جواہرات آہنی الماریوں اور دیگر محفوظ جگہوں کی بجائے سر عام رکھے تو یہ تو چوروں اور ڈاکوؤں کو دعوت دینے کے مترادف ہوگا۔ کون نہیں جانتا کہ تجوری اور آہنی الماری میں شاذونادر چوری کا واقعہ رونما ہوتا ہے۔ لیکن قیمتی چیزوں کے کھلے بندوں رکھنے سے

لکل ساقطۃ لاقطۃ   یعنی ہر گری پڑی چیز کے لیے کوئی اٹھانے والا!

ضرور ہوتا ہے۔

ایسی وارداتیں بہت زیادہ ہوں گی۔

حقیقت تو یہ ہے کہ جو شخص اپنی قیمتی اشیاء کھلے عام بے احتیاطی سے رکھے گا اسے لوگ اگر پاگل نہیں تو احمق ضرور کہیں گے۔

اس سلسلے میں صاحب مضمون کی دوسری دلیل یہ ہے کہ انسان اس چیز کا اور زیادہ حریص ہو جاتا ہے جس سے اس کو منع کیا جائے اس لیے عورتوں کو بے پردہ پھرنے دیا جائے ورنہ "میل گناہ اور شوق معصیت" ترقی کر جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ "نواہی" کے متعلق کسی سے تعرض نہ کیا جائے اور کوئی احتیاطی تدابیر نہ کی جائیں۔ مثلاً کسی سے یہ نہ کہا جائے کہ سؤر کا گوشت مت کھاؤ۔ شراب نہ پیو ورنہ اس دلیل کے مطابق وہ پلٹ کے یہ کہے گا جناب آپ نے یہ کیا غضب کیا میں تو ان حرام چیزوں کا اور حریص ہو گیا ہوں۔ لیکن قرآن شریف میں تو مسلمانوں کی اس طرح تعریف کی گئی ہے کہ "تم بہترین امت ہو جو کہ لوگوں کے لیے ظاہر کی گئی ہے۔ نیک کاموں کا حکم دیتے ہو اور بری باتوں سے روکتے ہو" (سورہ آل عمران، آیت ۱۱۰)

دوسرا اعتراض

ڈاکٹر صاحب موصوف کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ پردہ "ایک بالکل غیر طبعی اور غیر فطری چیز ہے۔ آپ نے اپنے مفروضے کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ "قدرت نے ہر جانور کو نکاح کرنے یا بالفاظ دیگر جوڑا لگا کر رہنا سکھایا ہے اور قدرت کا سکھایا ہوا یہ سبق کتے۔ بلیوں، مرغیوں اور بکریوں وغیرہ کے سوا تمام جانوروں کو اچھی طرح یاد بھی ہے۔"

یہ مفروضہ اور دلیل دونوں بے بنیاد ہیں اس لیے کہ اول تو انسانوں کو جانوروں کی فطرت پر سمجھنا انسانیت کی توہین ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم نے جانوروں کے نکاح یا شادی بیاہ کے بارے میں نہ کچھ دیکھا ہے نہ سنا ہے۔ صاحب مضمون نے یہ کرشمے خدا جانے کہاں

دیکھیے۔ تیسرے یہ کہ کتے بلیوں اور بکریوں کے علاوہ بے شمار جنگلی جانور جو حضرت انسان کے
"فیضانِ صحبت" سے بہرہ مند نہیں ہیں مثلاً ہرن، مرغابیاں وغیرہ جوڑے لگا کر نہیں رہتے۔
چوتھے یہ کہ طبعی طور پر مرد اور عورت کی خصوصیات اور دائرۂ عمل جدا جدا ہیں۔ مرد کی خشونت و
متانت اور عورت کی نزاکت و لطافت مقتضی ہیں کہ ان سے مختلف کام لیے جائیں۔ مرد کا
فرض ہے کہ وہ گھر سے باہر کھیتی باڑی، تجارت، ملازمت وغیرہ میں مشغول ہو اور اگر جہاد کی
ضرورت پڑے تو قتال کرے۔ عورت گھر کی دیکھ بھال اور بچوں کی پرورش اور ابتدائی تعلیم و
تربیت کرتی ہے۔ یہ سب کام بڑے اہم اور ضروری ہیں اور ذمہ دار عورت کے لیے ہمہ وقتی
کام ہیں۔ ان کاموں سے غفلت برتنے سے قوم کا مستقبل تاریک ہو سکتا ہے۔ کارخانے کی
مزدور۔ دفتر کی نوکرانی۔ ہوٹل کی ملازمہ۔ دکان کی زیبائش۔ فلم انڈسٹری کی تختۂ مشق۔ ناچ گھر
تھیئٹر اور کلب کی تتلی کو کہاں مزاج یا فرصت کہ وہ بچوں کی مناسب پرورش اور صحیح تعلیم و تربیت
کر سکے یا امورِ خانہ داری میں خاطر خواہ دلچسپی لے سکے۔

تیسرا اعتراض

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جب "فطرت نے ہر مادہ کو اتنی قوت و طاقت دی ہے کہ وہ اپنے
آپ کو اور اپنی عصمت کو حملہ آور نر سے محفوظ رکھ سکے او ر اگر انسانی مادہ یعنی عورت میں بھی
اتنی قوت و طاقت ہے تو اسے کسی مزید تحفظ کی ضرورت نہیں۔"
یہ مفروضہ سراسر غلط ہے۔ ہر مادہ کو اللہ تعالیٰ نے نر کے برابر قوت نہیں دی، اور
عورت تو یقیناً ابتدائے آفرینش سے مرد کے مقابلے میں کمزور چلی آئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ
جہاں اللہ تعالیٰ نے جہاں مردوں اور عورتوں کو علیحدہ علیحدہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنی عصمت کی
حفاظت کریں وہاں مردوں کو عورتوں کی عصمت کا محافظ بھی بنایا ہے۔ اس سلسلے میں علامہ
اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

اک زندہ حقیقت مرے سینے میں ہے مستور — کیا سمجھے گا وہ جس کی رگوں میں ہے لہو سرد

نے پردہ نہ تعلیم نئی ہو کہ پرانی ! نسوانیت زن کا نگہباں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد !

چوتھا اعتراض

پردے کے خلاف چوتھی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ پردے کی چار دیواری میں رہ کر عورتوں کی صحت خراب ہو جاتی ہے اور غیر مردوں سے اپنی ناموس بچانے کے لیے جرأت مدافعت نہیں رہتی۔ اس دلیل کو اس کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے کہ زنا بالجبر کے واقعات پاکستان اور سعودی عرب میں (جہاں کہ پردہ رائج ہے) زیادہ ہوتے ہیں یا یورپ میں جہاں عورتیں بے پردہ ہیں۔ سعودی میں زنا بالجبر تو ایک طرف رہا زنا کا حادثہ بھی برسوں میں رونما نہیں ہوتا کیونکہ وہاں عورتیں پردہ کرتی ہیں اور مجرموں اور مجرماؤں کو شریعت کے مطابق عبرت ناک سزا ملتی ہے۔ پاکستان میں بھی ایسی وارداتیں یورپ کے مقابلے میں عشر عشیر بھی نہیں ہیں۔

پاکستان کے انسپکٹر جنرل سپیشل پولیس اسٹیبلشمنٹ ۱۹۵۲ء میں ایک اعلیٰ سطح کی کانفرنس میں یورپ گئے تھے۔ انھوں نے واپسی پر بتایا کہ منجملہ اور جرائم کے یورپ کا سب سے بڑا مسئلہ زنا بالجبر کا ہے۔ کیونکہ اس کے نتیجے میں اسی فی صد عورتوں کا رحم استقرارِ حمل کے قابل نہیں رہتا، اور یورپ کو دوسری جنگ عظیم سے جو آبادی کی قلت پیش آ گئی تھی اس کو پورا کرنا تھا۔

پانچواں اعتراض

صاحب مضمون کا پانچواں اعتراض یہ ہے کہ گھروں کے اندر رہنے کی وجہ سے "ہماری قوم روز بروز تندرستی اور نشو و نما کے لحاظ سے بد سے بدتر ہوتی چلی جا رہی ہے۔"

آگے چل کر انھوں نے خود ہی یہ اعتراف کر لیا کہ "ہمارے باپ دادا ہم سے بہت زیادہ تنومند اور طاقتور ہوتے تھے۔ تاریخی پس منظر کے عنوان میں بیان کیا جا چکا ہے کہ

تیرھویں صدی کے آخر تک مسلمان عورتیں باقاعدہ پردہ کرتی تھیں اور ہمارے باپ دادا باپردہ ماؤں کی آغوش میں پرورش پائی تھی۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ پردہ دار "مائیں چونکہ خود دنیا و ما فیہا سے بالکل بے خبر ہوتی ہیں اس لیے ان کی گود میں پلے ہوئے بچے بھی جاہل مطلق ہوتے ہیں۔ یہ مفروضہ واقعات اور تاریخ کے خلاف ہے"۔ پردہ تعلیم میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ ہر سال سینکڑوں باپردہ لڑکیاں یونیورسٹیوں سے ڈگریاں حاصل کرتی ہیں اور اکثر بے پردہ لڑکیوں سے زیادہ نمبر حاصل کرتی ہیں۔

اب تو یہ بات یورپ کے دانشور بھی مان گئے ہیں کہ یورپ کی تحریک احیائے علوم (Renaissance) سپین کے مسلمانوں کی رہین منت ہے۔ اور یہ مسلمان پردہ دار ماؤں کی آغوش میں پل کر پھلے پھولے۔

اسی طرح محمد بن قاسم اور سلطان صلاح الدین ایوبی پردہ دار ماؤں کی گود میں پلے تھے۔ انھوں نے بے پردہ ماؤں کے پرورش یافتہ راجہ داہر اور رچرڈ اوّل کو شکستیں دیں اور ستمبر ۱۹۶۵ء میں جب ہندوستان نے پاکستان پر اچانک عیارانہ حملہ کیا تو لال بہادر شاستری ایر مارشل ارجن سنگھ اور جنرل چودھری کو شکست دینے والے وہی مجاہد ہیں جن کی پرورش پردہ دار ماؤں کی آغوش میں ہوئی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا کہ " میدان جنگ میں عورتوں کی معیت جوانوں کی ہمتوں کو دوبالا اور ان کی آتش غیرت کو مشتعل رکھا کرتی تھی، ان کی فتوحات کا باعث ہوتی تھی۔" وغیرہ وغیرہ غیر مسلم رچرڈ اوّل کے اس قول کے مطابق ہے جس کو سر والٹر سکاٹ نے اپنے ناول طلسم (Talisman) میں سلطان صلاح الدین ایوبی کی بات کے جواب میں اس طرح نقل کیا ہے:

" ہماری حسین خواتین کا حسن ہماری تلواروں کو جلا دیتا ہے اور ہمارے بھالوں کی نوکوں کو اور باریک کرتا ہے۔" مسلمانوں کا نظریہ حیات ہی اور ہے جس کے متعلق علامہ اقبال نے

کیا خوب فرمایا ہے:

شہادت ہے مقصود و مطلوب مومن نہ مال غنیمت نہ کشور کشائی

چھٹا اعتراض

پردہ پر ڈاکٹر سعید احمد صاحب کا چھٹا اعتراض یہ ہے کہ اس کی وجہ سے "ہمارے نوجوان اپنی ہوس کو بالکل غیر فطری طریقوں پر بھی پورا کرنے لگے ہیں"۔

یہ بات واقعاتی لحاظ سے غلط ہے۔ تاریخی طور پر ثابت شدہ ہے کہ سب سے پہلے غیر فطری جنسی بے راہ روی حضرت لوطؑ کے زمانے میں رونما ہوئی تھی جب کہ پردے کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ گناہ ان ملکوں میں زیادہ ہوتا ہے جہاں پردہ کا رواج ہے یا وہاں جہاں عورتیں بے پردہ پھرتی ہیں۔ انگلستان میں جہاں اختلاط مرد و زن عام ہے وہاں اب یہ فعل مذموم اتنا عام ہوگیا ہے کہ اخباروں میں اس نوع کے مضمون نکل رہے ہیں کہ اس کو جرائم کی فہرست سے ہی منسوخ کر دیا جائے۔ حد یہ ہے کہ وہاں کے بہت سے پادری بھی اس تحریک کے حامی ہو گئے ہیں، اور پارلیمنٹ میں اس قسم کا بل بھی پیش کیا جا رہا ہے۔

ساتواں اعتراض

صاحب مضمون کا ساتواں اعتراض یہ ہے " اس پردہ نشینی اور ہر وقت دوسروں کی نظروں سے چھپے رہنے کا یہ بھی نتیجہ نکلا ہے کہ ہماری خواتین کی ذہنیت چوروں کی سی ہوگئی ہے"۔

یہ دعویٰ بے دلیل اور مشاہدے کے خلاف ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری نانیاں دادیاں جو پردے کی زیادہ پابند تھیں اس قسم کے عیوب سے مبرّا تھیں۔

ڈاکٹر صاحب موصوف کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ پردہ دار بیوی کا شوہر " کوئی ایسا کام خوشی سے نہیں کر سکتا کہ جس میں اسے اپنے گھر سے باہر دور رہنا ہو . . . کہ خدا جانے اس کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھا کر بیوی نے کیا کچھ کیا ہو۔" حقیقت تو یہ ہے کہ پردہ دار بیوی کا شوہر

تو مطمئن ہوتا ہے کہ اس کی موجودگی میں نہ تو کوئی نامحرم اس کے گھر آئے گا اور نہ اس کی بیوی اس کے اذن کے بغیر کہیں باہر جائے گی۔ خلجان تو اور تشویش تو اس شوہر کو ہو گی جس کے گھر میں ہر کس و ناکس بے روک ٹوک آسکتا ہے اور اس کی بیوی اس کی اجازت اور اس کے علم کے بغیر جہاں چاہے آئے جائے۔

بے بنیاد مفروضات

صاحب مضمون کا یہ خیال بھی بے بنیاد ہے کہ گھر میں اگر خاوند یا بچہ کسی خطرناک اور مہلک مرض میں مبتلا ہو جائے تو پردہ دار بیوی حکیم یا ڈاکٹر کو کیسے لائے گی۔ حالانکہ ایسے ضروری مواقع پر اللہ تعالیٰ نے گھر سے باہر چادر یا برقع وغیرہ اوڑھ کر جانے کی اجازت دی ہے جس کا شروع ہی میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ شرعی احکام میں "یُسر" یعنی آسانی تو یہ ہے نہ کہ انسان کو اوامر و نواہی کی حدود سے بالکل مادر پدر آزاد کر دیا جائے:

دہر میں عیش دوام آئیں کی پابندی سے ہے موج کو آزادیاں سامان شیون ہو گئیں

مقالہ نگار نے فرمایا ہے کہ: "پردہ اگر مذہب اسلام کا کوئی حکم ہوتا تو یقیناً ہم اپنے پروردگار کا حکم سمجھ کر نہایت خوشی سے اختیار کرتے اور اس کی خاطر ہمیں پھر جتنے بھی نقصان اٹھانے پڑتے انھیں بطیب خاطر برداشت کرتے۔" یہ شروع ہی میں قرآن شریف کی آیاتِ بینات اور احادیث صحیحہ سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ پردہ فرض ہے اور جو خواتین پردہ نہیں کرتیں وہ اللہ اور رسول ؐ کے احکام کی نافرمانی کرتی ہیں اور جو حضرات قرآن شریف کی ان آیات پر یا کسی ایک آیت پر بھی ایمان نہیں لاتے یا ان کو نعوذ باللہ نقصان دہ سمجھتے ہیں وہ اپنا ایمان گنوا بیٹھتے ہیں۔ صاحبِ مضمون نے تو وعدہ فرمایا ہے اور ہماری دعا ہے کہ ہم سب مسلمانوں کو توفیق عطا فرمائے کہ ہم اپنے پروردگار کا فرمان بطیب خاطر بجا لائیں، اور جو صاحب ہٹ دھرمی پر اڑے رہیں ان کے لیے یہ کہنا کافی ہو گا:

گر اس پر بھی نہ وہ سمجھے تو اس بت سے خدا سمجھے

محمد اسحاق

جزیرۂ قبرص

ماضی اور حال کے آئینہ میں

قبرص میں مسلمانوں کا پہلا قافلہ

خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ اور امیر المومنین عمر فاروقؓ (رضی اللہ عنہما) کے عہد خلافت میں بازنطینی سلطنت کو مسلمانوں کے ہاتھوں ایسی زبردست شکست ہوئی کہ بحیرۂ روم کا جنوبی حصہ اس کے تسلط سے بالکل باہر نکل گیا۔ اب بازنطینی حکومت نے بحیرۂ روم کے مشرقی حصہ کو مضبوط کرنے کی ٹھانی اور قسطنطنیہ کی حفاظت کے لیے اپنی تمام کوششیں وقف کر دیں۔ مسلمانوں کے اس مفتوحہ علاقہ کے گورنر حضرت معاویہؓ تھے۔ جنگی اور انتظامی معاملات میں ان کی نظر بڑی وسیع تھی۔ انھوں نے بازنطینی حکومت کی اس پالیسی پر غور کیا تو ضروری سمجھا کہ اسلامی حکومت کی سرحدوں کے تحفظ کے لیے ان حملوں کی روک تھام کی جائے جو بحیرۂ روم کے مشرقی اطراف سے مسلمانوں پر کیے جا سکتے ہیں۔

اس زمانے میں جزیرۂ قبرص کو بازنطینی حکومت کے ایک اہم مورچہ اور بہت بڑی پناہ گاہ کی حیثیت حاصل تھی۔ حضرت معاویہؓ چاہتے تھے کہ اس پر قبضہ کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے امیر المومنین حضرت عمر فاروقؓ سے اس کی اجازت طلب کی۔ لیکن حضرت عمرؓ نے امیر معاویہ کی یہ درخواست قبول نہ فرمائی۔ مگر حضرت معاویہؓ اس کے لیے برابر کوشاں رہے۔ بالآخر ۲۷ھ میں خلیفۂ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں وہ قبرص پر حملہ کرنے میں کامیاب ہو گئے

اور ایک طاقتور بحری بیڑہ لے کر ہلہ بول دیا۔ یہ اہل اسلام کا پہلا قافلہ تھا جو سرزمین قبرص میں اترا۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کی شرکت

قبرص کے اس حملے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ متعدد صحابہ کرام شریک تھے۔ جن میں حضرت ابو الدرداء، عبادہ بن صامت، شداد بن اوس، مقداد بن اسود اور ابو ذر غفاری رضوان اللہ علیہم وغیرہ حضرات قابل ذکر ہیں۔ صحابہ کے علاوہ اس مقدس کارواں میں کئی صحابیات بھی شامل تھیں۔ مثلاً حضرت عبادہ بن صامت کی اہلیہ محترمہ ام حرام بنت ملحان حضرت معاویہ کی بیوی فاختہ بنت قرظہ اور ان کی بہن بنت قرظہ رضی اللہ تعالیٰ عنہن۔

حضرت ام حرام اس وقت بوڑھی ہو چکی تھیں لیکن بحری جہاد میں شمولیت اور شہادت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو پیش گوئی فرمائی تھی اس کی تکمیل کا جذبہ ان پر اتنا غالب تھا کہ وہ اپنی عمر اور صحت کی پرواہ کیے بغیر مجاہدین کے ساتھ جزیرہ قبرص کی طرف تشریف لے گئیں۔ ان مجاہدین کا جہاز سمندر کے کنارے لنگر انداز ہوا تو حضرت ام حرامؓ کو سواری کے لیے خچر پیش کیا گیا۔ جب خچر پر سوار ہوئیں تو خچر بدک گیا اور وہ گر کر شہید ہو گئیں۔ انھیں وہیں دفن کیا گیا۔ ان کی قبر "لارناکا" کی حسین اور خوب صورت جھیل کے کنارے اب بھی موجود ہے جو "بالاسلطان تکے" (یعنی سلطان کی خالہ کا تکیہ) کے نام سے معروف ہے۔ اس مقام پر ایک ایک خوب صورت مسجد بھی تعمیر کی گئی ہے۔ جو سمندر میں دور ہی سے دکھائی دیتی ہے۔ بحیرۂ روم میں جب جہاز قبرص کے قریب پہنچتے ہیں تو مسلمان ملاح فرط عقیدت سے جھنڈے سرنگوں کر دیتے ہیں۔ حضرت کنوہ بنت قرظہ نے بھی اسی حملہ میں جام شہادت نوش فرمایا۔

قبرص کی فتح اور شرط صلح

امیر معاویہؓ نے اس حملے میں جزیرۂ قبرص فتح کر لیا اور اہل قبرص کے ساتھ اس شرط پر صلح ہوئی کہ وہ خراج ادا کرتے رہیں گے۔ نیز یہ معاہدہ طے پایا کہ قبرص میں اسلامی سلطنت، اور

بازنطینی حکومت کے درمیان لڑائی میں غیر جانب دار رہے گا۔ لیکن اس فتح کے پانچ برس بعد ۳۲ ہجری میں اہل قبرص نے معاہدہ کی خلاف ورزی کی اور مسلمانوں کے خلاف بازنطینیوں کی حمایت کا اعلان کر دیا۔

اس پر مسلمان پھر حرکت میں آئے اور اگلے سال ۳۳ ہجری میں حضرت معاویہؓ نے پانچسو جہازوں کا بحری بیڑہ لے کر قبرص پر حملہ کر دیا۔ اہل قبرص پھر صلح کے لیے ملتجی ہوئے۔ جسے حضرت معاویہؓ نے منظور کر لیا۔ لیکن اس دفعہ حضرت معاویہؓ نے ایک اہم قدم یہ اٹھایا کہ تقریباً بارہ ہزار شامی مسلمانوں کو لاکر اس جزیرہ میں آباد کر دیا، اور معاملہ کی دیکھ بھال کے لیے فوج کا ایک دستہ بھی متعین فرما دیا۔

امیر معاویہؓ کی وفات اور شامی باشندوں کا قتل عام

حضرت معاویہؓ کی وفات تک قبرص کی صورت حال بالکل ٹھیک رہی لیکن ان کی وفات کے بعد حالات پھر بگڑ گئے۔ یزید مسند نشین ہوا تو اہل قبرص کی درخواست پر اس نے فوج کو واپس بلا لیا۔ فوج کے وہاں سے نکلتے ہی مسلمانوں پر مصیبتوں کا پہاڑ ٹوٹ پڑا۔ قبرصی باشندوں نے مسلمان آبادیوں پر حملہ کر کے ان کو بے دردی سے تہ تیغ کر ڈالا۔ بہت کم مسلمان جان بچانے میں کامیاب ہو سکے۔ جو قتل و غارت کی اس بے پناہی سے محفوظ رہے وہ واپس اپنے ملک شام چلے گئے۔ اہل قبرص نے بے شمار مسجدیں بھی جوش انتقام سے پیوند خاک کر ڈالیں۔

عبد الملک کا عہد حکومت

یزید کے بعد خلیفہ عبد الملک بن مروان کا عہد حکومت آیا تو اس میں بھی یہی سفاکانہ صورت حال تھی۔ اہل قبرص بدستور مسلمانوں کی ایذا رسانی میں مصروف تھے۔ عبد الملک نے حکومت قبرص سے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے عہد کی پابندی کرے لیکن بازنطینی حکومت آڑے آئی۔ وہ قبرص پر زور دے رہی تھی کہ وہ غیر جانب داری کی پالیسی کو ختم کر کے مسلمانوں کے مقابلہ میں بازنطینی حکومت کی حمایت کا کھلے الفاظ میں اعلان کر دے۔ اور مسلمانوں سے کوئی تعلق نہ رکھے۔ لیکن اہل قبرص

عبدالملک سے خوف زدہ ہو گئے اور انھوں نے خراج میں اضافہ کرکے دوبارہ صلح کر لی، اور غیر جانب دارانہ پالیسی پر قائم رہنے کا عہد کیا۔ اس سے ایک عرصہ بعد ۱۲۵ ہجری میں ولید ثانی کے عہد حکومت میں مستقل طور پر قبرص کو شام کے ساتھ ملحق کر دیا گیا۔

عہد عباسی

اموی حکومت کے آخری دور میں جب اس میں کمزوری کے آثار نمودار ہوئے تو وہ سرحدی معاملات کی طرف توجہ نہ دے سکی۔ اس کے بعد عباسیوں کا آفتاب حکومت طلوع ہوا تو اس نے ان مسائل پر غور کیا۔ چنانچہ خلیفہ ہارون الرشید کے زمانہ اقتدار میں ایک فوجی افسر حمید بن معیوف حمدانی کو شام اور بحیرۂ روم کی حفاظت و نگرانی کے اختیارات دیے گئے۔ اس نے حالات کا از سر نو جائزہ لیا۔ جنگی اعتبار سے اس نے قبرص کے علاقہ کو اولیں اہمیت دی اور ۱۸۰ ہجری میں خلیفہ ہارون الرشید سے اجازت لے کر قبرص پر حملہ کر دیا۔ اس زمانہ میں قبرص پر عیسائیوں کی گرفت بڑی مضبوط تھی اور ایک مشہور پادری اس کا گورنر تھا۔ لیکن یہ حکومت مسلمانوں کے حملہ کی تاب نہ لا سکی اور معمولی محاصرہ کے بعد قبرص فتح ہو گیا۔ پادری نے معاہدہ صلح کی درخواست کی جو خلیفہ ہارون الرشید نے منظور کر لی۔

عباسی دور میں قبرص بالکل غیر جانب دار رہا۔ وہاں نہ کسی قسم کی بحرانی کیفیت پیدا ہوئی اور نہ کسی بغاوت کے شعلے بھڑکے۔ لیکن عباسی حکومت کے آخری دور میں جب خلافت میں ضعف و کمزوری نمایاں ہوئی تو اس جزیرہ کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ کم ہو گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہاں بازنطینی اثر و رسوخ دوبارہ ابھر آیا۔

قبرص فرینک خاندان کے قبضہ میں

گیارھویں صدی سے تیرھویں صدی تک یعنی پورے دو سو سال قبرص کا تعلق زیادہ تر غلام بادشاہوں سے رہا۔ رچرڈ اول شاہ انگلستان جب صلیبی جنگوں میں سلطان صلاح الدین ایوبی سے مقابلہ کی غرض سے میدان میں نکلا تو راستہ میں بازنطینی حکمران سے مڈبھیڑ ہو گئی۔ رچرڈ نے قبرص پر

ایک زوردار حملہ کرکے اسے فتح کرلیا اور ۱۱۹۲ء میں اس کو فرنیک خاندان کے ہاتھ فروخت کردیا۔ اس طرح قبرص میں بازنطینی اقتدار کی تاریخ ختم ہوگئی۔

فرنیک خاندان کے حکمرانوں نے قبرص سے اسلامی اثرورسوخ کو ختم کرنے کی ازحد کوشش کی اور اس میں وہ کسی حد تک کامیاب بھی ہوئے۔ اسی حوصلے پر اس خاندان کے پطرس اول کے جانشین شاہ جانوس نے مصر کے غلام بادشاہ کو بھی ختم کرنے کی کوشش کی۔ ادھر خاندان غلاماں کے بادشاہ بھی بڑے طاقتور تھے۔ چنانچہ چند بحری جھڑپوں کے بعد ۱۴۲۶ء میں بارس بی غلام سلطان نے ۱۸۰ جہازوں کا بیڑا لے کر قبرص پر حملہ کردیا۔ "لارناکا" کے علاقہ میں سخت لڑائی ہوئی۔ جس میں جانوس کو گرفتار کرلیا گیا۔ وہ آٹھ مہینے مملوک بادشاہ بارس بی کی قید میں رہا اور خراج کا وعدہ کرکے رہا ہوا۔ یہ تاریخ قبرص کی ایک تباہ کن لڑائی تھی۔ لیکن اس کے بعد مصر کے مملوک بادشاہ قبرص کی طرف سے بالکل مطمئن ہوگئے اور قبرص کے اس دور کے حکمران خاندان کو کبھی مملوک بادشاہوں کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کی جرأت نہ ہوئی۔

ترکوں سے خطرہ

پندرھویں صدی کے آخر میں ترک ایک مضبوط طاقت کی حیثیت سے ابھر رہے تھے اور یورپ کی ساحلی حکومتیں ان کے وجود کو بہت بڑا خطرہ سمجھنے لگی تھیں۔ ترکوں سے خطرہ کا احساس سب سے پہلے وینس کے حکمران مینوزری کو ہوا۔ ترکوں کی اس بڑھتی ہوئی طاقت کے سدباب کے لیے مینوزری کی نظر بھی قبرص پر پڑی۔ اس کو یہ خیال تھا کہ قبرص کی کمزور حکومت پر کسی وقت بھی ترک یلغار کرکے قبضہ کرسکتے ہیں۔ چنانچہ قبل اس کے کہ ترک قبرص پر قابض ہوں مینوزری کوشش کرکے قبرص پر قابض ہوگیا اور اس طرح قبرص پر وینس کے باشندوں کی حکومت کی ابتدا ہوئی۔ لیکن مینوزری کی حکومت ایک طرح کی فوجی حکومت تھی جو اس بنا پر قائم ہوئی تھی کہ یورپ کے ساحلی علاقوں کو ترکوں کی ترکتازیوں سے محفوظ رکھا جائے۔ مگر یہ حکومت ترکوں کی قوت و شوکت کا مقابلہ نہ کرپائی اور بہت جلد ان کی شمشیر خاراشگاف کا لقمہ بن گئی۔

قبرص پر ترکوں کا قبضہ

ترکیہ میں جب سلطنت عثمانیہ مستحکم ہو گئی تو اس نے اپنے ارد گرد کے جزیروں کو مرکز توجہ ٹھہرایا۔ سلطان سلیم ثانی کے عہد حکومت (جولائی ۱۵۷۰ء) میں ایک ترک جرنیل لالہ مصطفٰی پچاس ہزار کی ترک فوج کے ساتھ قبرص کے ایک علاقہ "لارناکا" میں اترا۔ یہ وہی جگہ ہے جہاں اس سے کم و بیش ہزار سال پیشتر حضرت معاویہؓ اترے تھے۔ ترک سپاہی برابر آگے بڑھتے اور دشمن کو تیزی سے پیچھے دھکیلتے گئے۔ انھوں نے چند روز میں قبرص کے دارالخلافہ نکوسیا کے دروازے پر جا دستک دی۔ اس شہر کا محاصرہ کر لیا اور دو مہینے کے محاصرہ کے بعد پورا جزیرۂ قبرص ترکوں کی اسلامی سلطنت کا حصہ بن چکا تھا۔

تین سو سال تک جزیرۂ قبرص ترکوں کی عثمانی سلطنت کا جزو رہا۔ ترکوں کی بہت بڑی تعداد نے اسے مستقل طور پر اپنا وطن بنا لیا۔ یہ دور قبرص کی تاریخ کا بہترین دور تھا۔ اس عہد میں قبرص نے بڑی ترقی کی۔ ترکوں نے اس میں بنیادی اصلاحات نافذ کیں۔ جاگیرداری نظام کو ختم کیا۔ عیسائیوں کو کامل آزادی دی اور انھیں مسلمانوں کے برابر حقوق عطا کیے۔

قبرص انگریزوں کی تحویل میں

انیسویں صدی میں سیاسیات عالم کی بساط پر تبدیلیوں کی نئی لہریں اٹھیں۔ اس دور میں نہر سویز نے یورپ کے لیے بحیرہ روم کی اہمیت میں بہت اضافہ کر دیا تھا۔ اس سلسلہ میں روس اور برطانیہ دونوں حریف کی حیثیت سے ایک دوسرے کے سامنے آئے۔ روس درۂ دانیال اور بحیرۂ باسفورس پر قابض ہونا چاہتا تھا اور اس کے لیے سلطنت عثمانیہ سے تصادم ناگزیر تھا۔ اس نے فوجی مقاصد کے لیے جزیرۂ قبرص کو استعمال کرنا چاہا۔ برطانیہ نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور روس کے خطرہ سے قبرص کو بچانے کا وعدہ کیا۔ چنانچہ جون ۱۸۷۸ء میں سلطان ترکی نے جزیرۂ قبرص کو عارضی طور پر انگریزوں کی تحویل میں دے دیا۔

۱۹۱۴ء کی پہلی عالمگیر جنگ کے بعد برطانیہ نے قبرص کو مکمل طور سے اپنی حکومت کا

حصہ بنا لیا اور اس کے تمام انتظامات اپنے ہاتھ میں لے لیے۔ یہ صورت حال دوسری جنگ عظیم کے بعد تک قائم رہی۔

انگریزوں کے خلاف بغاوت کا آغاز

دوسری عالمگیر جنگ کے ختم ہوتے ہی مقبوضہ ملکوں میں حریت و آزادی کی لہر دوڑ گئی اور قابض حکومتوں کے خلاف بغاوت کا ایک ہمہ گیر سلسلہ شروع ہو گیا۔ باشندگان قبرص بھی اس سے متاثر ہوئے اور پورے جزیرہ میں برطانیہ کے خلاف بغاوت و نافرمانی کے شعلے بھڑک اٹھے۔ قبرص کے آزادی خواہ طبقہ کا رہنما میکاریوس تھا۔ قبرص کے اصل باشندے بھی اور اس میں مقیم ترک بھی میکاریوس کی قیادت میں حصول آزادی کے لیے برطانیہ سے متصادم تھے۔ لیکن ان دونوں کے مقاصد مختلف تھے۔ ترک صرف قبرص کی آزادی اور اس کو انگریز کی غلامی سے نجات دلانے کے لیے لڑتے تھے۔ مگر میکاریوس کے عیسائی ساتھی انگریزوں کے علاوہ ترکوں کے بھی دشمن تھے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ جزیرۂ قبرص کو برطانیہ سے آزاد کرا کے یونان کے ساتھ ملحق کر دیا جائے۔ انھوں نے ترکوں کی مخالفت میں برطانوی سپاہیوں کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا، اور ترک اقلیت کو ختم کرنے کا تہیہ کر لیا۔

قدرتی طور پر یونان کی ہمدردیاں بھی قبرص کو حاصل ہو گئیں اور یونان کا جرنیل گریفاس مسلح جا زرے کر میکاریوس کی مدد کو پہنچا۔ میکاریوس اور یونان ایک تھے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ قبرص کا الحاق کلیتہً یونان کے ساتھ کر دیا جائے اور ترک اقلیت کو ختم کر دیا جائے۔ یہی چیز میکاریوس اور قبرص کے مسلمان ترکوں کے درمیان اختلافات کا نقطۂ آغاز بنی۔

یونانی جزیرۂ قبرص پر اپنا حق ثابت کرنے کے لیے کئی ثبوت پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حضرت مسیح سے قبل بھی یونانی باشندے یہاں پہنچتے رہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں یونانی محبت کی دیوی (ایفروڈائٹ) قبرص ہی میں پیدا ہوئی تھی اسی لیے اس کو "جزیرۂ محبت" کا نام دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انطونی نے یہ جزیرہ قلوپطرہ کو محبت کے تحفہ کے طور پر دیا تھا۔ یونان

اورقبرص کے الحاق کے حامی دونوں کی ثقافت، تہذیب، معاشرت اور زبان کی وحدت کو
بھی بطور دلیل کے پیش کرتے ہیں۔

"ایوکا کی تشکیل"

قبرص کی مسلمان ترک اقلیت کو ختم کرنے اور قبرص کا یونان کے ساتھ الحاق کرنے کے لیے قبرص کے عیسائیوں نے اینوسس (Enosis) کے نام سے ایک جماعت بنائی۔ جس کا مطلب ہی "الحاق" ہے۔ آہستہ آہستہ اس جماعت اور تحریک کو ایک دہشت پسند تحریک میں بدل دیا گیا جس کا نام (Eoka) قرار پایا۔ اس کا مقصد قبرص سے ترک اقلیت کا بالکلیہ خاتمہ تھا۔

ایوکا دہشت پسندانہ سرگرمیوں کا آغاز ۱۹۵۰ء میں ہوا۔ قبرص کے عیسائی مبلغ، سرمایہ دار اساتذہ، طلبہ، اور تمام مسیحی سکول اور ادارے اس میں شامل ہو گئے۔ یونان اس کی پشت پناہی کے فرائض انجام دیتا تھا اور وہاں کا جرنیل گرنیاس اس کا باقاعدہ رکن تھا۔ اس وقت ایوکا کے ارکان کی تعداد بیس ہزار سے زیادہ ہے، اور اس کا مقصد وحید قبرص کا یونان کے ساتھ الحاق اور مسلمان ترک اقلیت کو ختم کر دینا ہے۔ ۲۰ر اکتوبر ۱۹۵۰ء کو قبرص کے موجودہ صدر میکاریوس کو جب پادری بنایا گیا تھا تو اس نے ان الفاظ میں حلف اٹھایا تھا۔

"میں مقدس حلف اٹھاتا ہوں کہ قوم کی فلاح و ترقی کے لیے اپنی زندگی وقف کر دوں گا اور زندگی کے آخری سانس تک یہ کوشش کرتا رہوں گا کہ قبرص کا الحاق ہر صورت میں مادر وطن یونان کے ساتھ ہو جائے۔"

ترک اقلیت پر مظالم کی انتہا اور صلح نامہ

میکاریوس نے اپنے اس حلف پر سختی سے عمل کیا اور ۱۹۵۵ء سے ۱۹۵۸ء تک ترکوں کو انتہائی طور پر نشانہ ظلم و ستم بنایا گیا۔ قبرص میں ترک اقلیت کے نمائندہ ڈاکٹر فاضل کوچک تھے۔ انھوں نے ان مظالم کے خلاف شدید احتجاج کیا اور پوری دنیا کو اصل صورت حال

سے آگاہ کیا۔ ان کے پیہم عمل و حرکت سے متاثر ہو کر ۱۹۵۹ء میں لندن میں تین طاقتوں کا اجتماع منعقد ہوا جس کا مقصد صلح و آشتی کی فضا پیدا کرنا تھا۔ ان تین طاقتوں میں

۱۔ ایک برطانیہ تھا جو قبرص کی حکمران طاقت کی حیثیت رکھتا تھا۔

۲۔ دوسری طاقت یونان کی تھی جس کا موقف یہ تھا کہ وہ قبرص کی یونانی اکثریت کی محافظ ہے۔

۳۔ تیسری طاقت ترکی کی تھی جس کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ قبرص کی ترک اقلیت کا تحفظ کرتی ہے۔

اب گفت و شنید نے معاملہ کو یہاں تک پہنچا دیا تھا کہ برطانیہ قبرص سے قطع علائق پر تیار ہو گیا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ چاہتا تھا کہ جزیرۂ قبرص کو ترکوں کے حوالے کر دیا جائے کیونکہ یہی اس کے پرانے حکمران ہیں اور برطانیہ نے ترکوں ہی سے عارضی طور پر یہ جزیرہ حاصل کیا تھا۔

لندن کے اس تین طاقتی اجتماع میں مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر طویل بحث ہوئی جس میں ان طاقتوں کے درمیان یہ معاہدہ طے پایا کہ آئندہ قبرص برطانیہ کی گرفت سے آزاد ہو گا تو اس کے آئین کا ڈھانچہ اس طرح تیار کیا جائے گا کہ

قبرص کا صدر قبرصی یونانیوں کا باشندہ ہو گا

نائب صدر قبرصی ترکوں سے بنایا جائے گا۔

کابینہ میں دونوں قوموں کو مساوی حقوق دیے جائیں گے

اگر کوئی جھگڑا پیدا ہوا تو اسے برطانیہ، یونان اور ترکی (تینوں طاقتوں کی) باہمی گفت و شنید سے طے کیا جائے گا۔

آئین میں تبدیلی پر اصرار

۱۹۶۰ء میں برطانیہ نے قبرص کو آزاد کر دیا اور میکاریوس کو آزاد قبرص کا پہلا صدر

بنا یا گیا۔ لیکن میکاریوس کے نزدیک یہ آئین قابل قبول نہ تھا کیونکہ اس میں قبرصی ترکوں اور قبرصی یونانیوں کو برابر کے حقوق دیے گئے تھے۔ اس نے قبرص کے ترک نمایندوں کو مجبور کرنا شروع کیا کہ وہ آئین میں اس قسم کی تبدیلی پر رضامند ہو جائیں کہ جس سے آبادی میں تناسب کے اعتبار سے حقوق کی تقسیم کی جائے۔

قبرص کی ترک آبادی کے نمایندہ ڈاکٹر فاضل کوچک تھے جو قبرص کے نائب صدر تھے۔ انھوں نے صدر میکاریوس کی اس بات کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کا موقف یہ تھا کہ یہاں سوال اکثریت و اقلیت کا نہیں بلکہ دو قوموں کا ہے۔ یونانی ایک قوم ہیں اور ترک ایک قوم۔ دونوں کو مساوی آئینی حقوق ملنے چاہئیں۔

۲۱ر دسمبر ۱۹۶۳ء اور ترکوں کا قتل عام

میکاریوس کو جب اس گفت و شنید میں کامیابی نہ ہوئی تو اس کی تجویز سے قبرص کی دہشت پسند پارٹی "ایوکا" نے ترکوں کے خلاف اپنی سرگرمیاں تیز تر کر دیں۔ ۲۱ر دسمبر ۱۹۶۳ء کی تاریخ قبرص کی موجودہ ترک آبادی کے لیے انتہائی ہولناک تاریخ ہے۔ اس تاریخ کو جزیرۂ قبرص میں ترکوں کے قتل عام کا آغاز ہوا۔ ایوکا کے ارکان کا خیال تھا کہ اس قتل عام سے یا تو ترک اپنی آبادی کے تناسب کے لحاظ سے آئین کو تبدیل کرنا منظور کر لیں گے یا ان کو جزیرۂ قبرص سے قطعی طور پر نیست و نابود کر دیا جائے گا۔

۲۱ دسمبر سے ۲۶ دسمبر تک

۲۱ر دسمبر سے ۲۶ دسمبر تک یعنی پانچ دن قبرص کے دارالخلافہ "نکوسیا" میں مسلمانوں کو دل کھول کر قتل کیا گیا۔ نکوسیا کے گلی کوچوں میں قبرصی ترکوں کے خون کی ندیاں بہا دی گئیں۔ صدر میکاریوس اور عیسائی وزراء و حکام نے ترکوں کے بڑے بڑے خاندانوں کی خود نشاندہی کی اور ان کی آبادیوں میں مسلح شہریوں اور فوج کو بھیجا تاکہ ترک مسلمانوں کے وجود سے قبرص کی سرزمین کو بالکل صاف کر دیا جائے۔ پانچ دن کسی اخباری نمائندے کو نکوسیا میں داخل

نہیں ہونے دیا گیا کہ وہ ان ہولناک واقعات کو اخباروں میں نہ چھاپ دے۔

۲۶ر دسمبر کی شام کو بڑی مشکل سے اخبارات کے نمائندوں اور نامہ نگاروں کو نکوسیا میں داخل ہونے کی اجازت ملی تو وہ ان خونی مناظر کو دیکھ کر جو "ایوکا" کے وہشت پسندوں نے ترک مسلمانوں پر ڈھائے تھے، حیران رہ گئے۔ ان کو تو یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ نکوسیا کے بازاروں میں خون مسلم کو اس بے دردی سے بہایا گیا ہوگا۔

۲۵ر دسمبر کی رات کرسمس کی رات تھی۔ اس رات کو تو بہت ہی قتل و خون ہوا اور مسلمانوں کی آبادیوں کی آبادیوں کو جلا ڈالا گیا تھا۔ یوں کہیے کہ وہ ایک تحفہ تھا جو کرسمس کے موقع پر عیسائیوں کی طرف سے مسلمانوں کو پیش کیا گیا۔

اقوام متحدہ کا کردار

قبرص کے اس خونی ڈرامہ پر اقوام متحدہ نے جو کردار ادا کیا وہ بہت ہی تعجب خیز ہے۔ اس وحشت و بربریت پر دنیا میں تہلکہ بپا ہوگیا۔ ۱۹۵۹ء میں تین طاقتوں (برطانیہ، ترکی اور یونان) کے درمیان جو معاہدہ ہوا تھا۔ اس کی رو سے قبرص کے ترکوں کے تحفظ کی ذمہ دار حکومت ترکیہ قرار پائی تھی اس نے میکاریوس کو تنبیہ کی اور اس خونی حرکت سے روکا لیکن اس نے کوئی پروا نہ کی۔ ترکی نے اقوام متحدہ کے دروازہ پر بھی دستک دی لیکن امریکہ جو اقوام متحدہ پر قابض و مسلط ہے اس مسئلہ پر فیصلہ کن اور مؤثر بحث کے لیے آمادہ نہ ہوا۔ اقوام متحدہ کے رویہ سے یوں ہوتا ہے کہ وہ دل سے چاہتی ہے کہ ایوکا کی سفاکانہ سرگرمیاں بہرحال جاری رہنی چاہئیں اور میکاریوس کی حکومت کو بہرحال قبرص سے مسلمانوں کا خاتمہ کر ہی دینا چاہیے۔

اس موقع پر حکومت ترکیہ نے بڑی جرأت کا مظاہرہ کیا۔ اس نے قبرص کے مظلوم مسلمانوں کی حفاظت کے مسئلہ پر محض گفتگو کو ہی کافی نہ سمجھا۔ اس نے پچھلے دنوں اس مسئلہ پر میکاریوس کی حکومت کے خلاف تادیبی کارروائی کا اعلان بھی کیا ہے اور کہا ہے کہ شہیدوں کا خون رنگ لائے گا۔ اس نے میکاریوس کو خبردار کیا کہ اس جزیرہ میں ایسے حالات پیدا کر دیے جائیں گے کہ آئندہ

مظالم کا یہ سلسلہ بند ہو جائے اور مظلوم ترک بالکل امن و سکون کی زندگی بسر کر سکیں۔ ترک حکومت نے قبرص کے خلاف جنگ اور جہاد کی بھی دھمکی دی ہے۔

اس وقت صورت حال یہ ہے کہ بڑی طاقتوں میں سے در پردہ امریکہ اور برطانیہ کی حکومتیں میکاریوس کی حامی اور ترکوں کے قتل کی خواہاں ہیں۔ لیکن روس اور چین ترکوں کی حمایت کرتے ہیں۔ پاکستان، ایران، انڈونیشیا اور تقریباً تمام عرب حکومتیں ترکوں کی مددگار ہیں۔ پاکستان اس سلسلہ میں سب سے آگے ہے۔ ترک جزیرۂ قبرص کی تقسیم کا مطالبہ کرتے ہیں۔ تاکہ مسلمان علیحدہ ہو جائیں اور مظالم کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے بند ہو جائے۔ مگر میکاریوس اور اس کے حامی یہ نہیں چاہتے وہ سارے قبرص پر اپنا قبضہ ثابت کرتے ہیں۔ وہ وہاں سے ترکوں کو نکال کر یونان سے الحاق کے متمنی ہیں۔

سید شمیم احمد

مکتوبات مخدوم الملک

حضرت مخدوم الملک شیخ شرف الدین بہاری متوفی ۷۸۲ھ کا شمار برعظیم پاک و ہند کے کبار مشائخ میں ہوتا ہے۔ آپ کی تصانیف : تالیفات، ملفوظات اور مکتوبات کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ مقبولیت وشہرت مکتوبات کو حاصل ہوئی۔ ان مکتوبات کا مطالعہ اکبر اور اورنگ زیب جیسے جلیل القدر سلاطین، خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی اور مخدوم جہانیاں جہاں گشت سید جلال بخاری جیسے مشائخ کیا کرتے تھے۔ علامہ ابو الفضل اور مولانا عبدالحق محدث دہلوی جیسے علماء و محققین نے اپنی تصانیف میں مکتوبات کی تعریف کی ہے۔ دورِ جدید کی علمی شخصیتوں میں مولانا مناظر احسن گیلانی، مولانا عبدالباری ندوی، مولانا ابوالحسن علی ندوی، مولانا خلیق احمد نظامی، اور جناب صباح الدین عبدالرحمان وغیرہ مخدوم الملک کی تصانیف خصوصاً مکتوبات کی لطافت و افادیت کے معترف ہیں۔

حضرت مخدوم الملک کے خلفاء و مریدین کی تعداد کثیر تھی۔ یہ بہار اور بنگال کے مختلف مقامات کے علاوہ ظفر آباد، دہلی اور دولت آباد جیسے دور دراز کے علاقوں میں بھی پھیلے ہوئے تھے۔ ان کی تربیت و اصلاح خطوط کے ذریعے ہوتی تھی۔ بہت سے خطوط دوستوں اور اعزہ واقربا کے نام بھی ہیں۔ یہ مکتوبات جن کی تعداد سوا تین سو سے اوپر ہے اس وقت کے ممتاز مشائخ و علماء، ائمہ و قضاۃ، خان و ملوک اور امراء و سلاطین کے نام ہیں۔ مکتوبات کے جامع حضرت زین بدر عربی کے بیان کے مطابق مکتوبات کے ذریعہ باقاعدہ تعلیم و تربیت کا سلسلہ مخدوم الملک نے یوں شروع کیا کہ " قاضی شمس الدین حاکم چوسہ نے جو حضرت مخدوم عظمۃ اللہ

کے مریدوں میں تھے متعدد خطوط لکھے اور درخواست کی کہ موانع روزگار نے شرف حضوری مجلس سے محروم کر رکھا ہے۔ اگر علم سلوک میں بقدر فہم ان ناچیز کو کچھ لکھ کر بھیج دیا جائے تو ذریعہ حضور الٰہی اور فوائد قلبی ہو۔

چنانچہ التماس قبول کی گئی اور مراتب و مقامات سالکان و احوال و معاملات مریدان کا لحاظ رکھتے ہوئے توحید تفرید، سلامتی و ملامتی، شیخی و مریدی اور دیگر مسائل پر حسب ضرورت بزرگانِ سلف کے واقعات و احوال بطور مثال بیان فرماتے ہوئے ۷۴۷ھ میں وقتاً فوقتاً خطہ بہار سے قصبہ مذکور (چوسہ) میں ان کے پاس یہ مکتوبات روانہ فرماتے گئے۔

بندۂ درگاہ و خدام و احباب نے جو اس موقع پر موجود تھے نعمت غیر مترقبہ سمجھ کر ان کی نقل کر لی تاکہ طالبان اسرار و صادقان روزگار ان سے فائدہ اٹھائیں۔ انھیں سعادت ابدی و دولت سرمدی تصور کریں، اور اس دنیا کے لیے ترقی درجات اور اس دنیا کے مونس روزگار سمجھیں۔"

حضرت زین بدر عربی کے اس بیان کی تصدیق مخدوم الملک کے ایک مکتوب سے بھی ہوتی ہے آپ مکتوبات صدی کے مکتوب چہارم میں فرماتے ہیں:

"برادر اعز شمس الدین اکرم اللہ بکرامۃ التائبین، تمھیں معلوم ہو کہ مکرر سہ کرر درخواستیں تمھاری تقاضی تھیں کہ کچھ نہ کچھ لکھا جائے اور ہر سوال کے متعلق ارشاد و تنبیہ کی جائے۔ تقاضا اس حد تک تھا کہ تم شکستہ خاطر ہونے لگے اس لیے چند مکتوب لکھے جاتے ہیں۔ ان کو خوب غور سے پڑھنا اور قاضی صدر الدین سے سمجھ لیا کرنا۔ مجھے یقین ہے کہ جب قاضی صدر الدین وہاں موجود ہیں تو کوئی مشکل نہ رہے گی۔"

قاضی شمس الدین کے بعد دور کے شہروں میں رہنے والے مریدین و معتقدین بھی اسی طرح تعلیم پانے لگے۔ خود مخدوم الملک کو یہ طریقہ بہت مفید نظر آیا اور ہر خط لکھتے وقت یہ بھی مدنظر رکھا کہ اس سے نہ صرف مکتوب علیہ بلکہ ہر کس و ناکس کو فائدہ پہنچے۔ چونکہ ہر ایک مرید کے پاس الگ الگ خط لکھنا مشکل تھا۔ بہت سے مقامات ایسے تھے جہاں آسانی سے خطوط نہیں جا سکتے تھے اس لیے

بعض مریدین کو یہ بھی ہدایت تھی کہ وہ کسی دوسرے کے خطوط سے نقل کرلیں۔ مثلاً ملک حسام الدین کو لکھتے ہیں کہ:

"اس فقیر کے مکتوب کا نسخہ دولت آباد میں جس کسی کے پاس موجود ہو اپنے لیے لکھوالو اور اسے اپنے پاس رکھو۔ بار بار انتہائی غور فکر سے مطالعہ کرو۔ اللہ نے چاہا تو دین کے اصول و فروع اور طائفۂ صوفیا کی روش و معاملات مکتوبات سے منکشف ہوں گے۔"

بعض مکتوب الیہ کو یہ بھی ہدایت کر دیتے تھے کہ اس کی نقل فلاں کو بھجوا دینا۔ ملک خضر کو مکتوبات دو صدی کے مکتوب نمبر ۴۹ میں لکھتے ہیں:

"یہ خط بار بار پڑھنا اور اس کی ایک نقل والدہ نظام الدین کو بھجوا دینا۔"

مخدوم الملک حتی الامکان جس موضوع پر لکھتے اس کو اتنا واضح کر دیتے تھے کہ سمجھنے میں عموماً دشواری نہیں ہوتی۔ پھر بھی بسا اوقات اس کا امکان تھا کہ کسی جگہ سمجھنے میں کچھ دقت پیش آئے۔ اس کے لیے یہ انتظام کیا تھا کہ معتقدیوں کو اپنے کسی باصلاحیت اور صاحب فہم خلیفہ کے حوالے کر دیتے تاکہ وہ اگر کچھ سمجھنا چاہے تو ان سے سمجھ لیا کرے۔

سوسہ میں قاضی صدر الدین کو اپنا خلیفہ مقرر کر رکھا تھا۔ قاضی شمس الدین کو کئی خطوط میں یہ ہدایت دی گئی تھی کہ وہ قاضی صاحب کی موجودگی کو غنیمت سمجھیں اور جب ضرورت پیش آئے ان سے سمجھ لیا کریں۔ ظفر آباد میں مولانا مظفر بلخی کو اپنا جانشین بنایا تھا۔ شیخ فخر الدین کو لکھتے ہیں کہ

"میں نے تم عزیز کو مولانا مظفر کے حوالہ کیا۔ ان کو میری جگہ سمجھنا۔ جہاں کوئی مشکل پیش آئے ان سے رجوع کرنا۔"

غرضیکہ مخدوم الملک کے یہ مکتوبات محض رسمی خطوط نہیں ہیں۔ ان کے ذریعہ شریعت و طریقت کی تعلیم کا مکمل اہتمام ہوتا تھا۔ اس لیے عقیدت مندوں کو جہاں یہ مکتوبات نظر آتے نقل کر لیتے اور انھیں اپنے مطالعہ میں رکھتے۔ اس وقت تک آپ کے مکتوبات کے کئی مجموعے مرتب ہو چکے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

مکتوبات صدی

یہ حضرت مخدوم کے قدیم ترین خطوط کا مجموعہ ہے۔ اس میں ایک سو خطوط ہیں۔ صرف دو خطوط یعنی مکتوب ہشتم اور مکتوب نہم قاضی صدرالدین کے نام ہیں۔ باقی تمام خطوط ملک شمس الدین کو لکھے گئے ہیں۔ حضرت مخدوم کے خادم خاص شیخ زین بدر عربی اس کے جامع ہیں۔ ملک شمس الدین کے نام جو خطوط ہیں انھیں مناقب الاصفیاء میں مکتوبات قدیم کے نام سے تذکرہ کیا گیا ہے۔ مکتوبات میں سب سے مشہور یہی مجموعہ ہے۔ ہر زمانہ میں صوفیا و علماء کے حلقے میں اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا رہا ہے۔

مکتوبات دو صدی

مکتوبات صدی کے بعد جو خطوط دستیاب ہوئے انھیں شیخ زین بدر عربی نے مکتوبات دو صدی کے نام سے مرتب کر دیا۔ اس مجموعہ کی ترتیب مکتوبات صدی کے ۲۲ سال بعد ۷۶۹ھ میں کی گئی۔ شیخ زین بدر عربی اس کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ

"اگر کسی کے پاس سے مزید مکتوبات برآمد ہوئے اور موقع ملا تو میں نے ان کو جمع کر کے ایک مجموعہ اور تیار کروں گا۔ اس مجموعہ کے مکاتیب شیخ عمر، قاضی شمس الدین، قاضی صدرالدین، قاضی زاہد ملک خضر، ملک حسام الدین اور کئی دوسرے مریدوں کے نام ہیں۔ دو مکتوبات مولانا مظفر بلخی کے نام بھی ہیں۔ ایک مکتوب سلطان فیروز تغلق اور ایک سلطان محمد تغلق کے داماد ملک داؤد کو لکھے گئے ہیں۔ چند مکتوب کئی دوست و احباب کے نام ہیں۔

مکتوبات ہشت و بست

مخدوم الملک کے مریدوں میں مولانا مظفر بلخی سب سے زیادہ عزیز تھے۔ جب بہار شریف سے عدن ہوئے تو دوسرے مریدوں کی طرح وہ بھی خطوط کے ذریعہ رابطہ قائم رکھتے تھے اور ۲۰ سال تک وقفہ کے ساتھ مولانا کے پاس مخدوم الملک کے خطوط پہنچتے رہے۔ چونکہ یہ خطوط عشق و معرفت اور توحید کے بعض ایسے مسائل سے تعلق رکھتے ہیں جن کے مطالعہ سے عام لوگوں میں گمراہی پھیل سکتی تھی اس لیے مخدوم الملک کی تاکید تھی کہ انھیں پوشیدہ رکھا جائے۔ جب مولانا مظفر بلخی کی رحلت کا

وقت قریب آیا تو انھوں نے وصیت کی کہ ان خطوط کو ان کی لاش کے ساتھ دفن کر دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ لیکن ایک پلندہ دفن ہونے سے رہ گیا۔ کھول کر دیکھا گیا تو یہ مخدوم الملک کے خطوط نکلے۔ یہ تعداد میں ۲۸ تھے۔ چونکہ ان خطوط میں کوئی ایسی بات نہ تھی جس سے لوگوں کے عقیدے میں خلل پہنچنے کا اندیشہ ہوتا اس لیے لوگوں نے اس کی نقلیں اپنے پاس رکھ لیں، اور سب کو جمع کر دیا گیا۔ اس مجموعہ کا نام مکتوبات ہشت و بست ہے۔[۱]

یہ مخدوم الملک کے آخری دور کے خطوط ہیں۔ حضرت مخدوم پر ضعیفی کا غلبہ شروع ہو گیا تھا۔ بینائی کم ہوتی جارہی تھی۔ لکھنے پڑھنے میں تکلیف ہوتی تھی۔ اس مجموعہ کے آخری یعنی ۲۸ ویں مکتوب میں آپ مولانا مظفر کو لکھتے ہیں کہ

"این زمان در نظر قصور و فتور افتادہ بنوشتن نمی توانم۔"

غالباً یہ مکتوبات اسی لیے بہت مختصر ہیں۔ بعض تو بس چند سطور میں ہیں۔

مکتوبات کے تینوں مجموعوں کو یکجا کر کے کتب خانہ اسلامی پنجاب لاہور نے ۱۳۱۹ھ میں سہ صدی مکتوبات کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ مگر دو صدی مکتوبات میں صرف ۱۵۳ خطوط ہیں۔ معلوم نہیں باقی ۴۷ خطوط کیوں چھوٹ گئے۔ حالانکہ بعض کے پاس قلمی نسخہ میں مکمل دوسو مکتوبات ہیں۔

جناب صباح الدین عبد الرحمٰن نے بزم صوفیا میں لکھا ہے کہ انڈیا آفس لائبریری میں مخدوم الملک کے مکتوبات کا ایک اور مجموعہ ہے جس میں ۱۲۵ مکتوبات ہیں۔ اس میں خواجہ محمد سعید اور خواجہ محمد معصوم کے نام خطوط ہیں۔

ان دونوں کو حضرت مخدوم نے "فرزند" کہہ کر مخاطب فرمایا ہے۔ اس سے انڈیا آفس لائبریری کے فہرست نگار کو مکتوب الیہ کے متعلق حضرت مخدوم کے صاحبزادے ہونے کا

---

[۱] دیباچہ مکتوبات ہشت و بست

دھوکہ ہوا ہے۔ اس مجموعہ کا عام لوگوں کو علم نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے مخدوم الملک کے مزید مکتوبات مجموعہ کی شکل میں یا منتشر حالت میں کہیں پڑے ہوئے ہوں۔

---

(۲)

حضرت مخدوم سے خط وکتابت کا سلسلہ رکھنے والوں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ اس میں ایک دو نہیں درجنوں اشخاص کے نام نظر آتے ہیں۔ اس فہرست میں خلفا و مریدین بھی ہیں اور رفقا بھی۔ علما و مشائخ بھی ہیں اور قضاۃ وائمہ بھی، اور سلاطین و امرا کے نام بھی ملتے ہیں۔ ان بزرگوں کا مختصر تعارف ذیل میں کرایا جاتا ہے:

قاضی شمس الدین

مخدوم الملک کے زیادہ تر مکتوبات انھیں کے نام ہیں۔ چوسہ (بھاگل پور) کا نظم ونسق انھیں کے ذمہ تھا۔ یہ نہیں پتہ چل سکا چوسہ کو انتظامی وحدت کے لحاظ سے کیا درجہ حاصل تھا۔ انتظامی امور کی وجہ سے انھیں مخدوم الملک کے پاس رہ کر تربیت حاصل کرنے کا موقع نہیں تھا اس لیے خطوط کے ذریعہ تعلیم حاصل کرتے رہے۔

مکتوبات صدی میں ۹۰ خطوط آپ کے نام ہیں۔ مکتوبات دوصدی میں بھی بکثرت خطوط آپ ہی کو لکھے گئے ہیں۔ یہ مکاتیب شریعت وطریقت کے اہم ولطیف مضامین مثلاً توحید، توبہ، اہلیت شیخی، ارادت، کرامت، کشف، تجلی باری تعالیٰ، وصول، ولایت، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، کلمہ طیبہ، طہارت وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

مخدوم الملک قاضی شمس الدین کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ انھیں کے اصرار و درخواست پر مکتوبات کا سلسلہ شروع ہوا۔ مخدوم الملک وصال کے وقت قاضی صاحب حاضر تھے۔ شیخ زین بدر عربی وفات نامہ میں لکھتے ہیں کہ:

"پھر قاضی شمس الدین آئے اور حضرت مخدوم کے پہلو میں بیٹھے۔ مولانا شہاب الدین اور

بلال و عتیق نے عرض کیا کہ قاضی شمس الدین کے بارے میں کیا حکم ہوتا ہے۔ فرمایا قاضی شمس الدین کو کیا کہوں گا۔ قاضی شمس الدین میرا فرزند ہے۔"[1]

قاضی صدرالدین

قاضی شیخ صدرالدین نہایت ذہین اور صاحب علم بزرگ تھے۔ رموز طریقت و مسائل شریعت سے پوری طرح واقف تھے۔ آپ کی علمی استعداد اور سمجھ بوجھ پر مخدوم الملک کو پورا بھروسہ تھا۔ قاضی شمس الدین جیسے ممتاز خلیفہ کو ہدایت تھی کہ وہ قاضی صدرالدین کی صحبت سے فائدہ اٹھائیں۔ مکتوبات میں اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آئے تو ان سے رجوع کریں۔

قاضی صدرالدین کا قیام بھی چوسہ ہی میں تھا۔ قاضی شمس الدین کو اس قسم کی ہدایت بار بار اور کئی خطوط میں کی گئی ہے مثلاً:

"چند مکتوب مسلسل لکھے جاتے ہیں۔ ان کو کافی غور کے ساتھ پڑھنا اور قاضی صدرالدین سے مطالب حل کرالینا۔ مجھے یقین ہے کہ جب قاضی صدرالدین وہاں موجود ہیں کوئی مشکل نہ رہے گی۔"

"اے برادر قاضی صدرالدین کی صحبت کو غنیمت سمجھنا اور اپنے لیے نشان سعادت تصور کرنا۔ والدات تحصیل علم میں مصروف رہو۔"

"اے بھائی خداوند تعالیٰ نے آج کل قاضی صدرالدین کی صحبت کا موقع دیا ہے اسے غنیمت سمجھو۔"

مکتوبات صدی کے ۵۵ ویں مکتوب کا عنوان ہی ہے " درصحبت قاضی صدرالدین وتحریص بر علم"۔ مخدوم الملک قاضی شمس الدین کو حصول علم اور صاحب علم کی صحبت کے فوائد و ضرورت پر زور دیتے ہوئے تاکید فرماتے ہیں کہ جب قاضی صدرالدین وہاں موجود ہیں تو ان کی موجودگی کو

---

[1] وسیلۂ شرف صفحہ ۹ و بحوالہ مناقب الاصفیاء اور وفات نامہ)

غنیمت سمجھیں اور اس موقع سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں۔"

قاضی صدر الدین کے نام مکتوبات صدی میں مکتوب ہشتم اور مکتوب نہم ہیں۔ جن میں پہلا مکتوب ولی کے بیان میں ہے اور دوسرا ولایت اور شرک خفی و جلی کے بیان میں ہے۔ مکتوبات دوصدی میں بھی چند مکتوب ۲۳، ۲۴، ۲۵ قاضی صاحب کے نام ہیں۔ قاضی صاحب کو مخدوم الملک سے غایت درجہ کا خلوص و محبت تھا۔ وفور شوق میں ملاقات کے لیے چوسہ سے بہار شریف کا عزم کیا۔ قاضی صاحب کے لیے سفر کرنا مناسب حال نہ تھا۔ مگر مرشد کی محبت غالب تھی۔ کسی مصلحت و مصیبت سے وہ باز آنے والے نہ تھے۔ جب مخدوم الملک کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے فوراً خط لکھا اور سفر سے باز رہنے کی ہدایت کی۔

"قاضی زین الدین آئے تھے۔ صحت و سلامتی کی خبر ملی۔ ان سے معلوم ہوا کہ آپ میری ملاقات کو آنا چاہتے ہیں۔ بلکہ ممکن ہے کہ آپ روانہ بھی ہو چکے ہوں۔ برادر من مسافت کی دوری، راہ کی صعوبت، اس کے علاوہ چھوٹے چھوٹے بچے جن کا غم خوار آپ کے غائبانہ میں کوئی نہیں۔ میرا خیال ہے کہ فرض و واجبات حقوق کے مقابلہ میں سفر کے خیال کو ترک کر دیں ایسی صورت میں تو سفر حج بھی ترک کیا جاتا ہے۔ حدود شرع کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ مجھے معلوم ہے کہ آپ کا شوق ملاقات بہت تیز ہے لیکن ایسی ملاقات کی کیا حقیقت ہے جس کے بعد فراق ہو۔"[1]

حکومت کی طرف سے شیخ صدر الدین کو قضا کا عہدہ بھی پیش کیا گیا اور اس کے لیے وہ تیار بھی ہو گئے تھے۔ جب مخدوم الملک کو خبر ہوئی تو آپ نے انھیں یہ ذمہ داری قبول کرنے سے منع کیا کیونکہ یہ منصب آپ شیخ صدر الدین جیسے شخص کے لیے مناسب نہیں سمجھتے تھے۔ فوراً یہ خط لکھا:

---

[1] مکتوب ۲۳ مکتوبات دو صدی ص ۴۹

"ایک عزیز یہاں پہنچے اور خبر سنائی کہ آں عزیز نے نیابت قضا کا عہدہ قبول کرلیا ہے۔ آپ کی خیریت سن کر مسرت ہوئی مگر ساتھ ہی یہ خبر طبیعت کو ناگوار گذری۔ آپ کی عمر کے پچاس ساٹھ سال گذر چکے ہیں کیا ابھی تک قضا اور درس و تدریس کے شغل کا وقت باقی ہے۔ چولھے میں ڈالو ان سب کو، کنارے کرو کاغذ و کتاب کو۔ قلم توڑ دو۔ دوات انڈیل دو۔ اپنی فکر کرو۔ ہو سکے تو اپنا ایمان تاریکی سے الگ رہ کر روشن کرو۔"[1]

شیخ صدرالدین کے نام جو مکتوب ہیں وہ اگرچہ چند ہی ہیں مگر بڑے معیاری ہیں۔ خصوصاً مکتوب صدی کے مکتوب ہشتم اور مکتوب نہم کے معیار، طرز بیان اور لطافت کا کیا کہنا۔ شیخ صدرالدین کے نام جو خطوط ہیں ان کا انداز تحریر پیر و مرید جیسا نہیں بلکہ دو مخلص دوستوں جیسا ہے۔

شیخ عمر

یہ بھی بڑے فرمانبردار مرید تھے۔ قصبہ آنگلی میں قیام تھا۔ قاضی شمس الدین کی طرح ان کو بھی خطوط کے ذریعہ تربیت دی گئی تھی۔ یہ خطوط راہ دین۔ طلب علم۔ ترک دنیا۔ تصفیہ و تزکیہ۔ محبت و عشق۔ صدق طلب وغیرہ جیسے موضوعات پر مشتمل ہیں۔ ان کے تحت طریقت کے اہم مسائل کو نہایت لطیف پیرایہ میں سمجھایا گیا ہے۔ مکتوبات دو صدی کے ابتدائی ۱۸ خطوط انھیں کے نام ہیں۔

قاضی زاہد

مخدوم جہاں کے ممتاز اور حاضر باش مرید تھے۔ مدتوں ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ مجلسوں میں خوب سوالات کرتے تھے۔ اسی لیے مخدوم الملک کے حالات مرتب کرتے وقت تذکرہ نگاروں نے سب سے زیادہ روایتیں انھیں سے بیان کی ہیں۔ جب بہار شریف سے باہر رہنا ہوتا تو خطوط کے ذریعہ تعلقات قائم رکھتے تھے۔ مکتوبات دو صدی میں کئی

---

[1] مکتوب ۴۴ ایضاً ص ۲۱۹

خطوط ان کے نام ہیں۔

مولانا مظفر بلخی

مخدوم الملک کے مریدوں میں سب سے زیادہ شہرت و ہر دلعزیزی مولانا مظفر بلخی کو حاصل ہوئی۔ وہی آپ کے وصال کے بعد سجادہ نشین ہوئے۔ مولانا کے نام مخدوم الملک نے کافی خطوط لکھے تھے لیکن انھیں مولانا کے وصال کے بعد لاش کے ساتھ قبر میں دفن کر دیا گیا۔ ایک پلندہ رہ گیا۔ کھولا گیا تو ۲۸ خطوط نکلے۔ مکتوبات ہشت و لبست انھیں خطوط کا مجموعہ ہے۔ مزید کچھ خطوط مولانا کے نام ملتے ہیں۔ مکتوبات صدی میں بھی دو خطوط یعنی مکتوب ۱۲۶ اور ۱۳۲ مولانا مظفر کے نام ہیں جو انھیں ظفر آباد کے قیام کے دوران لکھے گئے تھے۔

ملک حسام الدین

مکتوبات دو صدی میں ملک حسام الدین کا نام چند مکتوبات ہیں جو انھیں دولت آباد لکھے گئے تھے۔

انھیں کسی طرح مخدوم الملک کی بزرگی کا علم ہوا اور رفتہ رفتہ عقیدت بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ خود کو حضرت مخدوم الملک کے حلقہ ارادت پیش کرنے کی درخواست کی۔ مخدوم الملک نے شوق و خلوص دیکھ کر ان کی درخواست منظور فرمائی۔ مشفقانہ جواب دیا:

"چونکہ تم عزیز کو اس فقیر سے حسن ظن ہے۔ اس فقیر سے منسلک ہونے کا ارادہ ظاہر کیا ہے اور کلاہ درویشی طلب کی ہے۔ بھیجی جا رہی ہے۔ اب تم پر لازم ہے کہ اس کام میں جو شرائط ہیں انھیں بجالاؤ۔ کچھ فقیروں کو جو اہل تصوف سے ہوں اکٹھا کرو، اور ان کی موجودگی میں پہلے توبتہ النصوح کرو۔ اس کے بعد ایمان کی تجدید کرو۔ پھر مردانہ وار آگے بڑھو۔ مرید صادق کی طرح ٹوپی سر پر رکھو . . . اس فقیر کے مکتوبات کا نسخہ دولت آباد میں جس کسی کے پاس موجود ہو اپنے لیے لکھو اور اس کا مطالعہ کرتے رہو۔ مکرر سہ کرر انتہائی

غور و فکر کے ساتھ مطالعہ کرو۔ اللہ نے چاہا تو دین کے اصول و فروع، طائفہ صوفیا کی روش و معاملات ان مکتوبات سے منکشف ہوں گے۔"

ملک حسام الدین کے کئی بار بہار تشریف آنے کا بھی پتہ چلتا ہے۔ ایک مکتوب میں شیخ مغربی کو لکھتے ہیں:

"ملک حسام الدین کئی بار آئے اور آپ کا سلام پہنچایا۔"

یہ نہیں معلوم ہو سکا ملک صاحب کا بہار آنا مخدوم الملک کی ملاقات کے لیے ہوتا تھا یا سرکاری کاموں سے۔ قیاس یہی ہے کہ سرکاری امور کے سلسلہ میں آمدورفت ہوتی ہوگی۔ ورنہ دولت آباد جیسے دور دراز مقام سے صرف ملاقات کے لیے بہار آنا مخدوم الملک خود پسند نہیں کر سکتے تھے۔ شیخ صدرالدین نے چوسا سے قصد سفر فرمایا تھا تو آپ نے کتنی سختی سے منع فرمایا تھا چہ جائکہ دولت آباد۔ پھر سرکاری ذمہ داریوں سے اتنی فرصت ہی کہاں ہو سکتی تھی کہ کئی بار صرف ملاقات کے لیے بہار کا سفر کرتے۔

ملک خضر

ملک خضر بھی ملک حسام الدین کی طرح امراء میں تھے۔ ملاقات اور حاضری کا موقع نہ تھا خطوط کے ذریعہ تعلیم حاصل کرتے تھے۔ مکتوبات دو صدی میں کافی خطوط ان کے نام ہیں۔ ان کا قیام بھی چوسہ کے علاقہ میں تھا۔ ان کے مکتوب میں قاضی صدرالدین اور شیخ سلیمان کا تذکرہ ضمناً آ گیا ہے۔ ملک خضر کسی اعلیٰ عہدے پر فائز تھے۔ اس کا اندازہ مخدوم الملک کے ایک مکتوب کی درج ذیل عبارت سے ہوتا ہے:

"اے برادر! جس قدر ممکن ہو محتاجوں کی ضرورتیں پوری کرنے کی کوشش کرو۔ اپنی زبان۔ منصب۔ اقتدار۔ اور مال سے جتنی مدد بھی کر سکتے ہو کرو۔ یقین مانو۔ بھائی تمھیں اللہ نے جو مقام عطا کیا ہے۔ جو مال و اقتدار حاصل ہے اور زبان و قلم میں جو قدرت ملی ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ ان کے ذریعہ تم حاجت مندوں کی حاجت روائی کرو۔ یہ عمل نوافل، صوم و صلوٰۃ سے زیادہ کار آمد

اور مفید ہیں۔ اس سے زیادہ بہتر عبادت تمھارے لیے اور کوئی نہیں۔"

ملک مفرح

ان کے نام مکتوبات دو صدی میں دو خطوط یعنی مکتوب ۷۲ اور مکتوب ۱۰۴ ہیں۔ اول الذکر میں مخلوق کی حاجت روائی اور بندگان خدا کو آرام پہنچانے کی تلقین کی گئی ہے۔ دوسرے مکتوب میں غریبوں، مسکینوں کی امداد و حاجت روائی پر زور دیا گیا ہے۔ حضرت مخدوم الملک مفرح کو لکھتے ہیں:

"اے بھائی! اس حدیث پر کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے عمل کریں۔ ہاتھ سے۔ زبان سے قلم سے۔ کاغذ سے۔ روپے سے۔ جنس سے غرضیکہ جس طرح بھی ہو دلوں کو راحت پہنچائیں کیونکہ سب سے بڑا کام یہی ہے۔ اے عزیز ٹوٹے ہوئے دل کو مسرور کرنا، ایک برباد کو آباد کرنا اس سے بہتر ہے کہ تم رات بھر جاگتے رہو۔"

عطاء اللہ پالوی

قطع ید

مندرجہ ذیل مضمون ہم اس لیے شائع کر رہے ہیں کہ اہل نظر دیکھ لیں ،

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند

فاضل مقالہ نگار یہ بھول گئے کہ ایک چیز ہے لغوی تحقیق اور نکتہ سنجی دوسری چیز ہے، عمل اور عمل متواتر، جہاں الفاظ کا ہیر پھیر کام نہیں دیتا۔ کیا قطع ید صرف ایک نظریہ ہے یا اس پر باقاعدہ عمل بھی ہو چکا ہے ؟

قارئین ثقافت میں سے اگر کوئی صاحب اس موضوع پر لکھیں تو ہم خوشی سے چھاپیں گے ورنہ ہم بھی تاریخ اور حقائق کی روشنی میں اس پر تبصرہ کرنے کا حق محفوظ رکھتے ہیں ۔ (مدیر)

قرآن نے کبائر گناہ و جرائم اور ان کی سزاؤں کا خود تعین کر دیا ہے ۔ جہاں تک "چوری" کا تعلق ہے از روئے قرآن یہ کوئی سنگین جرم نہیں ۔ کیونکہ یہ جرم ہر نوع اور ہر قمیت کا ہر انسان سے ہر جگہ مختلف اسباب و حالات کی بنا پر واقع ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ "چوری" جس فعل کو قرار دیا جائے وہ بالکل بے حقیقت ہو یا ہرگز نہ ہو ۔ خود قرآن شاہد ہے کہ غلہ ناپنے کا پیمانہ چرانے والے کو بھی عمال مصر نے "چور" کہا تھا ۔

انکم لسارقون (۱۲) تم لوگ ضرور چور ہو

حالانکہ غلہ ناپنے کا پیمانہ ایک بالکل بے حقیقت اور غیر اہم و ادنیٰ شے ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے حضرت یوسفؑ کے کنوئیں سے نکل بھاگنے کو بھی "چوری" سے تعبیر کیا تھا:

ان یسرق فقد سرق اخ لہ من قبل (۱۲/۷۷) — اگر بنیامین نے چوری کی ہے تو اس کا ایک بھائی بھی اس سے پہلے چوری کر چکا ہے۔

ظاہر ہے کہ کہیں سے چوری سے نکل بھاگنے کو "سرقہ" سے کوئی تعلق نہیں مگر وہ بھی "چوری" میں شمار کیا گیا اور کیا جاتا ہے۔

دوسری جانب ایمان کا لازمی نتیجہ عمل ہے اور اسی عمل پر گرفت و نجات کا قانون بنا ہے:

وکل انسان الزمنہ طٰئرہ فی عنقہ ونخرج لہ یوم القیٰمۃ کتٰباً یلقٰہ منشورا ۵ (۱۷/۱۳) — اور ہم نے ہر انسان کا عمل اس کے گلے کا ہار کر رکھا ہے اور قیامت کے دن ہم اس کا نامۂ اعمال اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے جس کو وہ لکھا اور کھلا دیکھ لے گا۔

اور سارے انسانی اعمال و وظائف حیات کا انحصار "ہاتھ" اور صرف "ہاتھ" پر ہے۔ بنی اسرائیل کے ذکر میں آیا ہے کہ:

ولن یتمنوہ ابداً بما قدمت ایدیھم (۲/۹۵) — وہ کبھی موت کی تمنا نہیں کر سکتے بوجہ ان اعمال کے جو انھوں نے اپنے ہاتھوں سے سمیٹے ہیں۔

اسی لیے قیامت کے دن نامۂ اعمال لوگوں کے ہاتھوں ہی میں دیا جائے گا:

۱۔ کل امۃ تدعیٰ الیٰ کتٰبھا الیوم تجزون ما کنتم تعملون (۴۵/۲۸) — ہر جماعت اپنے نامۂ اعمال کی طرف بلائی جائے گی کہ آج وہ دن ہے جب کہ تمہارے اعمال کا تم کو صلہ ملے گا۔

۲۔ فمن اوتی کتبہٗ بیمینہ فاولٰئک یقرءُون کتبھم ولا یظلمون فتیلاً (۱۷/۷۱)	سو جس کا نامۂ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا تو وہ اس کو پڑھیں گے اور ان کا ذرہ برابر بھی نقصان نہ کیا جائے گا۔

اور اسی لیے قیامت کے دن ہاتھوں کی شہادت لی جائے گی:

تکلمنا ایدیھم (۳۶/۶۵)	ان کے ہاتھ ہم سے کلام کریں گے۔

غرض جسم انسانی میں "ہاتھ" کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے کیونکہ وہ تمام اعمال کا ذریعہ ہے۔ اب اس عظیم نعمت اور سب سے اہم حصۂ جسم سے کسی انسان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محروم کر دینا اور وہ بھی گناہ صغیرہ یا معمولی جرم پر بجائے خود ایک انتہائی ظالمانہ فعل اور سنگین جرم ہے۔ چور اگر ایک وقت میں اس ہاتھ سے چوری کرتا ہے تو دوسرے وقتوں میں اسی ہاتھ سے اپنی روزی بھی حاصل کرتا ہے۔ کما کے اپنے والدین، آل اولاد اور عزیز و اقربا کی پرورش بھی کرتا ہے۔ اسی سے وضو و غسل کر کے نماز بھی پڑھتا ہے۔ مسجدوں کی خدمت بھی کرتا ہے۔ بیماروں کو سہارا اور مجبوروں کو مدد بھی دیتا ہے۔ جہاد میں شرکت اور مظلوموں کی دستگیری بھی کرتا ہے۔

اسی طرح وہ عورت اپنے والدین، شوہر اور بال بچوں کی خدمت، بیماروں کی تیمارداری اور جہاد میں زخمیوں کی مرہم پٹی بھی کرتی ہے۔ پھر کیا ایک معمولی عمل بد یعنی چوری کرنے کی سزا میں اس کا ہاتھ کاٹ کر اس کو مذکورہ بالا تمام صالح و ظائف اور اعمال حسنہ سے مرتے دم تک کے لیے محروم کر دینا کوئی عقلی انصاف یا دینی عدل متصور ہو گا؟

اگر چور کا ہاتھ کاٹنا اس لیے رکھا گیا ہے کہ وہ پھر آئندہ چوری نہ کر سکے تو زانیوں کی سزا ان کو خصی کرنا ہی مقرر کرنا ہو گا تاکہ وہ آئندہ ایسا ناپاک و سنگین اور دینی، اخلاقی اور سماجی جرم نہ کر سکیں۔ اور جھوٹ بولنے والوں یا جھوٹی سزا دینے والوں کی زبان ہی کاٹنی پڑے گی تاکہ وہ پھر ایسا نہ کر سکیں کیونکہ چوری بہر حال زنا اور کذب سے زیادہ سنگین جرم نہیں ہے۔

درحقیقت ہاتھ کاٹنا بقولِ قرآن وہ ظالمانہ فعل ہے جس پر فرعون عامل تھا اور فرعون کی تقلید بہرحال ناپسندیدہ فعل ہے۔

میرا اندازہ ہے کہ غالباً اس سلسلے میں سورۂ مائدہ کی اس آیت کا سہارا لیا گیا ہے جس میں 'سارق' اور 'سارقہ' کی سزا "قطع ید" بتائی گئی ہے جو یوں وارد ہے:

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیہما جزاء بما کسبا نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم ○ فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ ان اللہ غفور رحیم (۳۸-۳۹/۵)

اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے تو ان کا قطع ید کرو۔ یہ ان کے جرم کی سزا ہے اللہ کی طرف سے بطور ایک روک کے۔ اور اللہ عزیز و حکیم ہے۔ ہاں جو شخص توبہ کرے اس حرکت کے بعد اور اپنی اصلاح کرلے تو بے شک اللہ اس کی طرف توجہ کرے گا واقعی اللہ غفور رحیم ہے۔

ان آیات میں "قطع ید" سے واقعی "ہاتھ کاٹنا" مراد لینا نہ صرف قرآن فہمی سے کوسوں دوری ہی کی علامت ہے بلکہ قرآنی الفاظ اور قانونی انداز سے مطلقاً بے خبری کی بھی دلیل ہے۔ اگر واقعی اللہ تعالیٰ کا مقصود "قطع ید" سے ہاتھ کاٹ ڈالنا ہوتا تو وہ یہیں پر اس سلسلے کی ضروری وضاحتیں بھی کر دیتا۔ مثلاً:

۱- "چوری" کس فعل کو قرار دیا جائے گا اور چور کون متصور ہوگا؟

۲- ہاتھ کی تعریف کیا ہوگی؟ کیونکہ انگلیوں سے مونڈھے تک ہاتھ کہلاتا ہے۔

۳- ہاتھ کاٹا جائے گا تو کون سا؟ اور کہاں سے؟

۴- پہلے کون سا ہاتھ کاٹا جائے گا؟ اور دوسری چوری میں کیا سزا دی جائے گی؟

۵- اگر دونوں دو چوریوں میں کاٹ دیے جائیں گے تو تیسری اور چوتھی چوری میں کیا سزا دی جائے گی؟ کیونکہ وہ دوسروں کے ساتھ مل کر پھر چوری کر سکتا ہے؟

۶۔ دونوں ہاتھوں سے بے کار ہو جانے پر اس کی یا اس کے وابستگان کے رزق کا کیا انتظام ہو گا؟

چونکہ یہ اہم اور بے حد ضروری وضاحتیں یہاں موجود نہیں لہذا "قطع ید" کا مطلب یہاں ہاتھ کاٹنا ہو ہی نہیں سکتا اور ہرگز نہیں ہے۔ جس اللہ نے وضو میں ہاتھ دھونے کا حکم دیا تھا اس نے وہیں پر "الی المرافق" کہہ کے بتا دیا تھا کہ ہاتھ کہاں تک دھویا جائے گا۔ حالانکہ اگر وضو میں محض گٹوں تک یا پھر مونڈھوں تک بھی ہاتھ دھو لیا جاتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا "غسل ید" ہو جاتا لہذا اس کی تخصیص ضروری نہ تھی۔ مگر چونکہ قانون، قانون ہے اور اس کی ہر بات متعین ہونی چاہیے اس لیے ید متعین کر دیا گیا کہ وضو میں کہنیوں تک ہاتھ دھویا جائے۔

اسی اللہ نے جب چور کا ہاتھ کاٹنے کی مشکل اور دردناک سزا تجویز کی تو مسئلہ کو بالکل مبہم چھوڑ دیا؟ آخر یہاں پر اللہ تعالیٰ کو "الی الارساغ" (گٹوں تک) یا الی المرافق (کہنیوں تک) یا الی المناکب (مونڈھوں تک) کہنے میں کیا دقت تھی؟

زنان مصر نے حضرت یوسف علیہ السلام کو متاثر کرنے کے لیے اپنے ہاتھ کاٹے تھے، اس کو بھی قرآن میں "قطع ید" کہا گیا ہے اور فرعون مصر نے مومنین مصر کے ایمان لے آنے پر ان کا ہاتھ کاٹنے کی سزا تجویز کی تھی اس کو بھی "قطع ید" ہی کہا گیا ہے:

۱۔ قطعن ایدیھن (۱۲/۳۱) انھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لیے

۲۔ لاقطعن ایدیکم (۷/۱۲۴) میں تمھارے ہاتھ کاٹوں گا

کیا زنان مصر نے اپنے ہاتھ گٹے یا کہنی یا مونڈھے سے کاٹ کر علیحدہ کر لیے تھے جس کو "قطع ید" کہا گیا؟ یا کیا فرعون مصر نے مومنین مصر کی انگلیوں میں محض خراش لگانے کا حکم دیا تھا جس کو "قطع ید" کہا گیا؟

پھر اگر "سارق" اور "سارقہ" کی سزا کے سلسلے میں "قطع ید" کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے معنی "ہاتھ کاٹنا" ہی ہیں تو یہ زنان مصر والا "قطع ید" کیوں نہ متصور ہو، لازمی طور پر فرعون مصر

والا "قطع ید" ہی کیوں قرار دیا جائے؟

چور کا ہاتھ کاٹ کر علیحدہ کیوں کیجیے۔ اس کی انگلیوں میں معمولی خراش لگا کر ہی اس کو کیوں نہ چھوڑ دیجیے؟ "قطع ید" وہ بھی ہوگا اور یہ بھی۔ اور اگر دونوں قطع ید پر یکساں عامل ہونے کا جذبہ ہو تو "سارق" کو فرعون مصر والے "قطع ید" کی سزا دیجیے اور "سارقہ" کو زنان مصر والے "قطع ید" کی۔ اللہ کی رحمت ہو علامہ اقبال پر کہ اللہ تعالیٰ سے خوب فرما گئے ہیں:

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پا زند

اور واقعی علامہ ابوالکلام آزاد نے صحیح فرمایا ہے کہ لوگوں نے:

"جب دیکھا کہ وہ قرآن کی بلندیوں کا ساتھ نہیں دے سکتے تو کوشش کی کہ قرآن کو اس کی بلندیوں سے اس قدر نیچے اتار لیں کہ ان کی پستیوں کا ساتھ دے سکے۔"

کس قدر حیرت کی بات ہے کہ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کے الفاظ کی تشریح میں تمام نظائر کی چھان بین کی جاتی ہے مگر قرآن کو اس قدر پست سمجھا گیا ہے کہ اس سلسلے میں کسی فکر و نظر کی ضرورت ہی نہیں سمجھی جاتی۔

چوری کے سلسلے میں "قطع ید" اپنے لغوی معنی میں ہرگز استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ محاورۃً استعمال ہوا ہے جیسے ہم آپ بھی مجبوری کے موقعے پر محاورۃً بولتے ہیں کہ اب تو ہم اپنا ہاتھ کاٹ چکے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

لا تجعل یدك مغلولة الیٰ عنقك (۱۷/۲۹) تم اپنا ہاتھ اپنی گردن سے ہرگز نہ باندھ لینا

کیا اس کا مطلب واقعی اپنے ہاتھ کو رسی یا تار سے گردن کے ساتھ باندھ لینا ہے۔ یا یہ محاورۃً فرمایا گیا ہے اور مطلب بخالت ہے؟ اب اگر یہاں "غل ید" کا مطلب واقعی ہاتھ باندھنا نہیں تو وہاں "قطع ید" کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟

حضرت موسیٰؑ کو حکم ہوا تھا کہ بنی اسرائیل کو مصر سے اس وقت نکال کر لے جاؤ:

بقطع من الليل (۱۱/۸۱) جب کچھ رات کٹ جائے۔

رات کٹنا خود ہم لوگوں کا محاورہ ہے ورنہ رات کوئی چیز نہیں جو کاٹی جائے۔ اب اگر یہاں "قطع لیل" کا مطلب واقعی رات کو کاٹنا نہیں تو وہاں "قطع ید" کا مطلب واقعی ہاتھ کا ٹنا کیوں ہو؟

حضرت لوط علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا تھا کہ:

تقطعون السبيل (۲۹/۲۹) تم لوگوں کی راہیں کاٹتے ہو

کیا وہ لوگ واقعی کسی سڑک یا راستے کو کدال یا پھاوڑے سے کاٹتے تھے یا ایسا محاورۃً کہا گیا ہے اور مطلب یہ تھا کہ لوگوں کو راستوں میں لوٹتے ہو؟ اب اگر یہاں "قطع سبیل" کا مطلب واقعی راستے کو کاٹنا نہیں تو وہاں "قطع ید" کا مطلب واقعی ہاتھ کو کاٹنا کیوں ہو؟

سورۂ لہب میں ہے کہ:

تبت يدا ابی لهب (۱۱۱/۱) ٹوٹ گئے ابولہب کے ہاتھ

کیا واقعی ابولہب کا ہاتھ کہیں پر سے ٹوٹ گیا تھا یا ایسا محاورۃً فرمایا گیا ہے، اور مطلب اس کا زور ٹوٹنا ہے؟ اب اگر یہاں "تب ید" کا مطلب واقعی ہاتھ کا ٹوٹنا نہیں تو وہاں "قطع ید" کا مطلب واقعی ہاتھ کا کاٹنا کیوں ہو؟

عاد و ثمود کے ذکر میں ہے کہ:

فردوا ايديهم فی افواههم (۱۴/۹) سو انھوں نے ان پیغمبروں کے منہ میں اپنے ہاتھ دے دیے تھے۔

کیا واقعی ان لوگوں نے اپنے اپنے پیغمبروں کے مونھوں میں ہاتھ دے دے دیے تھے یا ایسا محاورۃً کہا گیا ہے اور مطلب ان کو مجبور کر کے خاموش کر دینا ہے؟ اب اگر یہاں "رد ید" کا مطلب واقعی منہ میں ہاتھ دینا نہیں تو وہاں "قطع ید" کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟

کفار کے ذکر میں ہے کہ:

لاخذنا منه باليمين ۝ ثم لقطعنا منه الوتين ۝ (۶۹/۴۵-۴۶) — توہم ان کا دایاں ہاتھ پکڑ لیتے، پھر ہم ان کی رگ دل کاٹ ڈالتے۔

کیا اللہ واقعی ان کا ہاتھ پکڑتا یا حقیقتاً کسی چاقو یا چھری سے ان کی رگ دل کاٹتا یا ایسا محاورۃً کہا گیا ہے اور مطلب ان کی گرفت کرنا اور انھیں برباد کر دینا ہے؟ اب اگر یہاں "اخذ یمین" کا مطلب واقعی دایاں ہاتھ پکڑنا اور "قطع وتین" کا مطلب واقعی رگ کاٹنا نہیں تو وہاں "قطع ید" کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟

قدیم اقوام و ملل کے ذکر میں ہے:

قطعنا دابر الذین کذبوا بآیتنا (۷/۷۲) — ہم نے ان کی جڑ کاٹ دی جنھوں نے میری آیات کی تکذیب کی تھی۔

کیا واقعی مکذبین کی درخت کی سی کوئی جڑ تھی جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی اوزار سے کاٹا تھا یا ایسا محاورۃً فرمایا گیا ہے اور مطلب انھیں مطلقاً ختم کر دینا ہے؟ اب اگر یہاں "قطع دبر" کا مطلب واقعی جڑ کاٹنا نہیں تو وہاں "قطع ید" کا مطلب واقعی ہاتھ کاٹنا کیوں ہو؟

آپ نے دیکھا کہ یہ سارے جملے قرآن کے ہیں اور ان میں وارد الفاظ اپنے لغوی معنی میں نہیں استعمال ہوئے بلکہ وہ الفاظ محاورۃً بولے گئے ہیں پھر "قطع ید" کے لغوی معنی مراد لینا کیونکر صحیح ہو سکتے ہیں؟ نہ "ید" کا مطلب قرآن میں ہر جگہ "ہاتھ" ہی ہے اور نہ "قطع" کے معنی "کاٹنا" ہی۔ "ید" یعنی قوت و قدرت اور اختیار و ملکیت بھی بہت جگہ استعمال ہوا ہے:

والسماء بنینٰھا بأیید (۵۱/۴۷) — اور ہم نے آسمان کو اپنی قدرت سے بنایا ہے

حضرات ابراہیم، اسحٰق، یعقوب اور داؤد علیہم السلام پیغمبر بھی تھے اور صاحب اختیار و ملکیت حکمراں بھی اس لیے ان کو "صاحب ید" کہا گیا ہے ورنہ کون پیغمبر تھا جس کو ہاتھ نہ تھے کہ ان ہی چاروں کو "صاحب ید" کہا گیا:

ابراھیم واسحٰق ویعقوب اولی الایدی (۳۸/۴۵) — ابراہیم اور اسحٰق اور یعقوب صاحب قدرت و

اختیار تھے۔

۲۔ داؤد ذا الاید (۳۸/۱۷) صاحب قدرت و اختیار داؤد

لہذا "ید" سے ہاتھ اور صرف ہاتھ مراد نہ لیجیے اس کا مطلب اختیار اور قدرت بھی ہے۔
اسی طرح "قطع" کے معنی بھی صرف "کاٹنا" ہی نہیں "روکنا" بھی ہے۔ کتابوں سے گنڈہ تعویذ کا کام لینے کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ اگر واقعی ایسا ہوتا کہ کسی کتاب سے یہ کام لیا جا سکتا تو،

قطعت به الارض (۱۳/۳۱) اس کے ذریعہ بھی زمین کی گردش روک لی جاتی۔

پھر "قطع ید" کے معنی "ہاتھ کاٹنا" ہی کیوں ہو اور "اختیار روکنا" کیوں نہیں؟

یاد رکھیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ہم انسانوں سے ہم انسانوں ہی کی زبان میں گفتگو کی ہے اور ہمیں جو کچھ بتایا اور سمجھایا ہے وہ ہماری ہی بولی میں بتایا اور سمجھایا ہے۔ لہذا چور کی سزا میں "قطع" اسی محاورہ اور بولی میں استعمال ہوا ہے جس میں ہم لوگ "ہاتھ کاٹنا" بولتے اور کہتے ہیں۔ یعنی مجبور اور بے اختیار ہو جانا۔ روک لگ جانا۔ بے بس ہو جانا۔ جسماً نہیں بلکہ عملاً۔

قرآن نے ہاتھ کاٹنے کی سزا ضرور مقرر کی ہے مگر "چور" کی نہیں بلکہ "باغیوں" اور "بدامنی پھیلانے والوں" کی:

انما جزآء الذین یحاربون اللہ و رسولہ ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض (۵/۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کریں یا ملک میں بدامنی برپا کریں ان کی سزا یہی ہے کہ وہ قتل کر دیے جائیں یا ان کو پھانسی دے دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹ ڈالے جائیں یا ان کو جلاوطن کر دیا جائے۔

غور فرمایئے کہ "ہاتھ کاٹنا" کوئی معمولی سزا نہیں کہ معمولی جرم پر کسی کو دی جائے۔ اللہ تو

نے ہاتھ کاٹنے کی سزا کو قتل، پھانسی اور جلا وطنی کی سخت سزاؤں کا متبادل ظاہر کیا ہے، اور یہ سزائیں ان کے لیے تجویز کیا ہے جو اسٹیٹ سے جنگ کریں یا ملک میں بغاوت و بدامنی برپا کریں۔ پھر کیا اسی اللہ نے ہاتھ کاٹنے کی سزا ان کی بھی تجویز کر دی جو چوری کریں؟ گویا "بغاوت" اور "بدامنی پھیلانا" اور "چوری" یکساں جرم ہیں؟ حالانکہ قرآن نے "قتل" کو بھاری گناہ اور "فتنہ انگیزی" کو قتل سے بھی بڑا گناہ قرار دیا ہے:

۱۔ الفتنة اشد من القتل (۲/۱۹۱) فتنہ انگیزی قتل سے بھی سخت جرم ہے

۲۔ الفتنة اکبر من القتل (۲/۲۱۷) فتنہ انگیزی قتل سے بھی بڑا جرم ہے

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ "چور" کی بھی وہی سزا مقرر کرے جو اس نے باغی و فسادی کی مقرر کی ہے؟

یہ بھی ملاحظہ فرمایئے کہ چونکہ ہاتھ کاٹنے کی سزا بھاری سزا ہے اور زندہ رہنے کی صورت میں اس سے انسان نیکیوں سے بھی محروم ہو سکتا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے بغاوت و بدامنی پھیلانے والے عظیم جرموں کی سزا میں "جلا وطنی" کی سزا کو بھی شامل کر کے مجرم باغی اور فسادی کے جسمانی سزا سے بچ جانے کی راہ نکال دی ہے۔ یعنی اگر وہ قتل ہو گیا یا پھانسی پڑ گئی تو بات ہی ختم ہو گئی مگر اگر اسے زندہ رہنا ہے تو ہاتھ سے مجبور نہ ہو بلکہ ملک سے باہر نکل جائے۔ بھلا جس رحمٰن و رحیم اللہ تعالیٰ نے باغی اور فسادی تک کے لیے یہ رعایت دی ہو۔ وہی اللہ چور کو کوئی رعایت نہیں دیتا اور بس ایک ہی حکم دیتا ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹ ڈالو! تب تو گویا "چوری" بغاوت و بدامنی پیدا کرنے سے بھی بڑا جرم ہو گیا۔ حالانکہ ایسا کوئی صحیح الدماغ شخص نہیں سمجھ سکتا۔

قرآن نے "چور" کی سزا ہاتھ کاٹنا ہرگز مقرر نہیں کی ہے۔ اگر ایسے معمولی جرم پر اللہ تعالیٰ کو ایسی کڑی اور بے رحمانہ سزا دینی ہوتی تو وہ یقیناً زانیوں کی سزا ان کا خصی کرنا

اور جھوٹوں کی سزا ان کی زبان کاٹنا قرار دیتا تاکہ آیندہ وہ یہ جرم نہ کر سکیں۔ نیز اگر واقعی اللہ کی مرضی ہوتی کہ چور کو ایسی سخت سزا دی جائے تو یقیناً وہ یہاں پر نہ صرف یہ واضح کر دیتا کہ یہ "قطع ید" زمان مصر والا ہوگا یا فرعون مصر والا؟ بلکہ یہیں پر وہ تمام وضاحتیں بھی موجود ہوتیں جن کا لازماً موجود ہونا اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

دراصل یہاں "قطع ید" محاورۃً استعمال ہوا ہے جس کا مطلب چور کو بے اختیار کر کے چوری سے مجبور کر دینا اور اصلاح حال کے مواقع بہم پہنچانا ہے۔ جس طرح ہم لوگ اپنے معاملات میں مجبور و بے اختیار ہو جانے پر بولتے ہیں کہ اب تو ہم اپنا ہاتھ کاٹ چکے، اور چور کو چوری سے مجبور کرنے یا "قطع ید" کا حکم یا عمل محض چور کو جیل میں بند کر دینے سے قرار واقعی پورا ہو جائے گا۔ چاہے اس قید کی میعاد حسب حال یا حسب ضرورت چند دن ہو یا چند مہینہ یا چند برس۔ اور یہی ہوگا:

جزآءً بما کسبا نکالاً من اللہ — یہ ان کے جرم کی سزا ہے اللہ کی طرف سے بطور روک کے۔

جیل میں بند کر دینے سے نہ صرف چور کو چوری کرنے کا موقع نہ ملے گا اور وہ اس سے رک جائے گا بلکہ اس قید و بند میں اس کو اپنی اصلاح کا بھی موقع ملے گا۔ "انکیل" سخت بیڑی کو کہتے ہیں۔ مکذبین کی سزا کے ذکر میں ہے کہ:

ان لدینا انکالاً و جحیماً (۱۲/۷۳) — ہمارے یہاں ان کے لیے سخت بیڑیاں ہیں اور دوزخ۔"

بیڑی جس انسان کو پہنائی جاتی ہے تو اسے یا تو پاگل خانہ میں رکھا جاتا ہے یا جیل خانہ میں۔ مکذبین کو بھی جب بیڑی پہنائی جائے گی تو دوزخ میں ڈالا جائے گا۔ یہی "نکالاً من اللہ" ہوگا۔ یعنی اللہ کی طرف سے روک۔

اس طور پر چور کی سزا ہاتھ کاٹنا نہیں بلکہ قید کرنا ہے۔ مصری حکومت کے سرکاری عالم نے

پسران یعقوب علیہ السلام سے جب بنیامین کی چوری اور اس کی سزا کے بارے میں دریافت کیا تھا کہ کیا ہونا چاہیے؟ تو ان لوگوں نے کہا تھا کہ:

فھو جزآءُہٗ کذالک نجزی الظلمین (۱۲/۷۵) وہ شخص اپنی سزا آپ ہے۔ ہم لوگ تو ظالموں کو یہی سزا دیا کرتے ہیں۔

چنانچہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بنیامین کو یہی سزا دی تھی۔ انھیں مصر میں روک لیا تھا اور گھر جانے کی آزادی سلب کر لی تھی اور یہی جیل کا مفہوم و مقصد ہے۔ فرق تھا تو صرف یہ کہ چونکہ مشیت الٰہی کے تحت وہ "چوری" نمائشی تھی اس لیے یہ "قید" بھی نمائشی تھی، اور وہ شاہی محل میں بطور مہمان رکھے گئے تھے۔ اگر بنیامین نے واقعی چوری کی ہوتی تو انھیں مصری جیل خانہ میں محبوس کیا جاتا۔

اس طور پر جس طرح قرآن نے یہ اشارہ کر دیا ہے کہ غلہ ناپنے کا حقیر پیمانہ تک چرانے والا "چور" ہی کہلائے گا، اسی طرح یہ بھی بتا دیا ہے کہ "چور" کی سزا "جیل" ہوگی۔ یہی ہوگا "قطع ید" یعنی اس کو محبوس کر کے اس فعل سے روک دینا اور مجبور و بے اختیار بنا کے قید و تنہائی میں اصلاح کا موقع دینا۔

آپ غور کریں گے تو دیکھیں گے کہ قرآن نے بہت سے جرائم اور ان کی سزاؤں کا ذکر کیا ہے مگر کسی اور جرم کی سزا "قید" نہیں بیان ہوئی ہے۔ اسی لیے "جزاء بما کسبا نکالاً" کا جملہ اور کسی جرم و سزا کے سلسلے میں وارد نہیں ہوا۔ کیونکہ "چوری" کی سزا "قید" ہوگی اور میعاد سزا امیر یا اس کا قائم مقام مع جرم و شہادت کے پیش نظر اپنی صوابدید سے متعین کرے گا اور جیسا جرم ہوگا ویسی میعاد سزا تجویز کرے گا۔ اور اگر چور اس جرم سے توبہ و استغفار کرے گا تو وہ رہا بھی کیا جا سکے گا۔ اسی لیے آگے فرمایا کہ:

فمن تاب من بعد ظلمہ و اصلح فان اللہ یتوب علیہ ان اللہ غفور رحیم ۝ سو جو شخص توبہ کر لے اس ظلم کے بعد اور اپنی اصلاح پر آمادہ ہو تو بے شک اللہ اس کی توبہ

الم تعلم ان اللہ لہ ملک السموات والارض یعذب من یشاء و یغفر لمن یشاء واللہ علیٰ کل شیئ قدیر (۵-۴۰)

کیا تم نہیں جانتے کہ یہ تمام آسمان و زمین اللہ کی حکومت میں ہیں اور وہ جس کو چاہے سزا دے اور جس کو چاہے معاف کر دے۔ اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

قبول کرے گا۔ واقعی اللہ بڑا غفور رحیم ہے

سوچیے کہ چوری کے سلسلے میں یہ سب کہنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر چور کا ہاتھ کاٹ ہی دیا جائے گا تو "توبہ" اور اس کی "قبولیت" یا "اصلاح" اور "معافی" وغیرہ کا کیا سوال پیدا ہوتا یا ہو سکتا ہے؟ ایک اور بات قابل خیال یہ ہے کہ پسران یعقوب علیہ السلام نے چور کے لیے "ظالم" کا لفظ استعمال کیا تھا اور یہاں بھی چوری کے لیے "ظلم" ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کی معافی و اصلاح کا ذکر ہوا ہے۔ لہٰذا از روئے قرآن چور کی سزا سوائے قید و حبس کے دوسری کوئی ہو ہی نہیں سکتی اور اگر چور کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی تو وہ خدائی سزا نہیں بلکہ فرعونی سزا متصور ہو گی۔

خدا نے ہاتھ کاٹنے کی سزا باغی و فسادی کے لیے اور صرف بغاوت و فساد انگیزی کرنے والے کے لیے مقرر کی ہے بشرطیکہ وہ بھی ملک میں رہے یا رکھا جائے اور اگر جلا وطن ہو جائے یا کیا جائے تو وہ بھی اس سزا سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

امیر شکیب ارسلان
مترجم رئیس احمد جعفری

فرانس پر عربوں کی یلغار

(۲)

اس موضوع پر جو بہت زیادہ معتبر اور مستند کتابیں ہیں ان میں ایک تاریخ "استیلاء العرب علی اسبانیہ" ہے۔ اس کا مولف کانڈی (Conde) ہے۔ اس نے ان بہت سی عربی کتابوں سے پورا پورا استفادہ کیا جو اس کو وہاں کے کتب خانہ میں یا دوسرے مکتبوں میں مل سکیں۔ چنانچہ اس کے بارے میں بے تامل یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس نے صحیح ترین مصادر اور ماخذ سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن ایک کوتاہی اس میں بھی تھی۔ یعنی اس نے اپنی کتاب میں بڑے اچھے مصادر سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مواد تو کافی جمع کر لیا ہے۔ لیکن تنقیح واقعات و روایات نہیں کر سکا، اور غالباً اس کی وجہ یہ ہے وہ نقد و تحیص کے فن سے ناآشنا تھا [1]۔

ایک دوسری تالیف بھی ہے جس تک کانڈی کی رسائی نہیں ہو سکی۔ وہ ہے "مجموعہ رسائل مفیدۃ فی ایضاح تاریخ ھسبانیہ"۔ ایام عرب کی اس تاریخ کے لکھنے والے فاسٹیو یاربون ہیں۔ خوش قسمتی سے

---

[1] فرانسیسی زبان میں ریزو نے اس کتاب کے دو ترجموں کا ذکر کیا ہے۔ پہلا ترجمہ تخلیص ہے جو موسیو اودی فرہ (Audiffret) کے قلم سے ہے۔ اور دوسرا دو مارلیس (De Marles) کے قلم سے۔
میں اپنی کتاب میں آگے چل کر دو مارلیس کے ترجمے اور حاشیہ سے کچھ فائدہ اٹھاؤں گا۔ کانڈی جو عدم ضبط او کثرت غلط کے اعتبار سے مشہور ہے۔ لیکن جو شخص اس سے بھی آگے ہے وہ ہے ہالینڈ کا مشہور مستشرق دوزی جسے یورپین مورخ اور محقق اندلس پر حرف آخر قرار دیتے ہیں۔

اس کوریال کے کتب خانہ میں انھیں نادر اور بیش قیمت مخطوطات مل گئے، جن سے انھوں نے پورا فائدہ اٹھایا پھر انھیں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ماسدو (Masdeu) نے تاریخ ہسپانیہ لکھی۔

فاسٹینو بارلون نے اپنی کتاب میں کانڈی کے مقابلہ میں زیادہ تحقیق وتحمیص کا کام کیا ہے۔

اس تالیف کی راہ میں جو مشکلات حائل ہیں، ان سے ہم ناواقف نہیں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اپنے امکان اور استطاعت کے مطابق پوری کوشش کرکے معلومات حاصل کرکے پیش کررہے ہیں۔ جن غزوات عرب میں کوئی روایت یوروپین مصنفین کے علاوہ کہیں اور نہیں ملی ہے اور ان کے سلسلہ میں بعید تر زمانہ کے مصنفین ماراتوری[1] اور ڈان بوکا[2] سے ہم نے مدد لی ہے۔

اس کتاب میں جس اصول کو خاص طور پر ہم نے ملحوظ رکھا ہے وہ یہ ہے کہ وقائع اور حوادث کے سلسلہ میں شہادت معاصرین کے عہد کو اولیت دی ہے۔ یا ان لوگوں کے بیانات کو جو دوسروں کے مقابلہ میں زمانی اعتبار سے قریب ترین حیثیت رکھتے تھے۔ مسیحی مورخین کے روایات کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ وہ ناقص ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کے یہاں ایسے روایات بہت کثرت سے ہیں، اور روایات عرب بھی جن سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اور اگر کسی جگہ مسیحی اور عرب مورخین کے روایات میں تطابق نہیں ہوتا تو ہم دونوں کو بیان کردیتے ہیں، اور اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جو عقل سے قریب تر ہو۔ جن حوالوں تک ہماری رسائی نہ ہوسکی، ان کے بارے میں ہم نے اپنے عجز کا اعتراف کرلیا ہے اور ایسے مقامات کی نشاندہی کردی ہے۔ مثلاً کانڈی نے کتب عرب سے بعض روایتیں نقل کی ہیں، لیکن ان کے اصل تک پہنچنے میں ہمیں کامیابی نہ ہوسکی۔

اپنی کتاب میں ہم نے ان شعوب وقبائل کا ذکر بھی کیا ہے جو عربوں کے ساتھ مل گئے تھے اور عربوں

---

[1] Muratori سال وفات ۱۷۵۰ء۔ اس کا نام انتونیو تھا۔ یہ اثریات کا مشہور مصنف تھا۔

[2] Dom Bouquet اس کا نام مارٹن ہے۔ یہ راہب تھا، تاریخ اس کا خاص فن تھا۔ فرانس کے مشہور شہر آمین (Amiens) میں اس کی ولادت ہوئی۔ ۱۷۵۴ء میں وفات پائی۔

سے متحد ہو کر سارے یورپ کو شریعت قرآن کے ماتحت کر دینے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ ہم نے ان سب کے لیے "سارا سین" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یہ ایسا لفظ ہے کہ اس کی وجہ اشتقاق اب تک متعین نہیں ہو سکی۔ یا پھر "مور" کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے مراد مغاربہ یعنی مغرب اقصیٰ کے باشندے ہوتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ پہلے پہل عربوں نے مغرب (افریقہ) کو فتح کیا اور یہیں سے وہ ہسپانیہ میں داخل ہوئے۔ اور اسی وجہ سے مغاربہ کہلاتے تھے۔ اس موقع پر یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ جب مسلمان ارض فرانس پر تاخت و تاراج کر رہے تھے، شمالی اٹلی کی سرزمین ان کے قدموں سے پامال ہو رہی تھی۔ اور پیا دسویزرلینڈ تک ان کی سپاہ پہنچ رہی تھی، انھیں کی بعض جماعتیں صقلیہ اور جنوبی اٹلی پر حکمرانی کر رہی تھیں۔ ان دونوں یورشوں میں کوئی تعلق نہیں تھا۔ لیکن ان کا ایک دوسرے سے متاثر ہونا یقینی تھا۔

یورپ کے ان تمام شہروں میں جہاں عرب داخل ہوئے خواہ طویل زمانہ تک ان کا قیام رہا، یا مختصر مدت کے لیے وہ ٹھہرے، ہر جگہ ان کے آثار موجود ہیں۔ جن سے ان کے حالات و کوائف کا اور ان کی تاریخ سیاسی کا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو جاتا ہے۔ ان شہروں میں جو زائر اور سیاح جاتے ہیں وہاں انھیں کئی قلعے نظر آئیں گے جنھیں عربوں نے اپنی حفاظت اور باشندگان شہر کی اطاعت کے لیے ہر طرح محفوظ و مستحکم بنایا تھا۔ بہت سی فریں دکھائی دیں گی پل نظر آئیں گے جو لوگوں کی یا فوجوں کی آمد و رفت اور سہولت کے لیے تعمیر کیے گئے تھے۔ بہت سی وادیوں میں کئی ایسے غار اور تہہ خانے نظر آئیں گے جہاں وہ اپنا مال غنیمت رکھا کرتے تھے۔ پہاڑوں کے مختلف گوشوں پر برج نظر آئیں گے جن سے آگ یا روشنی کے ذریعہ توحید حرکات کے لیے اشارات کا تبادلہ ہوتا رہتا تھا، اور اسی طرح کی بہت سی چیزیں۔

وہ قصے اور افسانے جنھیں ایسے راویوں نے بیان کیا ہے، جن کی نظر سے یہ حوادث نہیں گزرے تھے ان کے بارے میں ہمارا خیال ہے کہ یہ ان لوگوں کے ذہنی تخلیقات ہیں جو شجاعت اور دلیری کے واقعات اور مجد و ریاست کی باتوں سے غیر معمولی شغف رکھتے تھے۔

جن قصص کو راویوں نے بیان کیا ہے ان سے وقت کے بعض مورخین نے غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ مثلاً مسلمانوں کو پایین (Payenne) یعنی بت پرست کے نام سے یاد کرنا۔ اس کی وجہ

یہ ہے کہ عیسائیوں کی یہ عادت تھی کہ جمیع امم سالفہ کو وہ بت پرست ہی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ نیز ان قوموں کو جنھوں نے اہل فرانس سے جنگ کی یا عیسائیوں سے برسرپیکار ہوئیں، انھیں بھی انھوں نے بت پرستوں کا خطاب دیا۔ چنانچہ مسلمان بھی اس خطاب سے محروم نہ رہے۔ اس سلسلہ میں آثار و مبانی اور ہیا کل کو جو دوسروں کے بنائے ہوئے تھے مزعومہ بت پرستوں کی طرف منسوب کردیا۔

اسی طرح یہ واقعہ بھی ہے کہ جب شارلیمان کی شہرت کا آفتاب نصف النہار پر پہنچا، اور اس کی ناموری نے دوسرے ناموروں پر غلبہ حاصل کرلیا تو یہ افسانہ طراز راوی اٹھے اور انھوں نے شارلیمان کے زمانہ سے وہ حوادث متعلق کردیے جو اس سے قبل واقع ہوچکے تھے۔ چنانچہ جو وقائع شارل مارٹل کے زمانہ میں واقع ہوئے تھے انھیں عہد شارلیمان سے وابستہ کردیا۔ بلکہ یہاں تک کیا کہ شارلیمان سے ان تمام لڑائیوں کو منسوب کردیا جو فرنگیوں نے بلاد مسلمین میں دسویں صدی عیسوی تک بلکہ گیارھویں صدی عیسوی کے آخر تک لڑی تھیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اندلس کے مسلمانوں نے یوسف بن تاشفین شاہ مرابطین کو مدد کے لیے بلایا تھا۔

غرض روایات کی تنقیح کی جائے تو اس طرح کی غلطیاں کافی ملتی ہیں۔ حد یہ ہے کہ مقدس ڈینس (Saint Denis) کی مشہور تاریخ جو ہمارے اسلاف کے نزدیک حجت کبریٰ کی حیثیت رکھتی ہے اس کی حقیقت بھی یہ ہے کہ یہ تاریخ مقدس بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں لکھی گئی ہے اور لکھنے والوں نے اس میں وہ تمام کہانیاں اور داستانیں شامل کردی ہیں جو اس زمانہ میں لوگوں کی زبان پر چڑھی ہوئی تھیں۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ سولھویں صدی عیسوی سے پہلے تک تاریخ اور افسانے میں کچھ زیادہ فرق نہیں تھا۔ دونوں چیزیں ملی جلی تھیں۔

اب ہم اپنی کتاب کے اصل موضوع پر چند لفظ کہیں گے۔ معاملہ صرف اتنا ہی نہیں تھا کہ بعض محدود اور مخصوص قطعات میں حملہ آور گزرتے ہوئے چلے گئے ہوں۔ بلکہ امر واقعہ یہ ہے کہ فرانس کی سرزمین پر جوشیِ عرب فاتح اور کشور کشا کی حیثیت سے آئے اور مدت طویل تک مقیم رہے۔ پھر یہاں

سے آگے بڑھے، سافوائے پہنچے یہ بعد بے ماؤنٹ اور سویزرلینڈ۔ یہاں انھوں نے مستحکم ترین قلعوں کو فتح کیا، اور قلب یورپ میں اپنا جھنڈا گاڑ دیا۔ اور اصحاب انجیل، اصحاب قرآن کے سامنے کئی صدیاں کی طویل مدت تک کے لیے سرنگوں ہوگئے۔

ہم نے اپنی کتاب کو چار حصوں میں منقسم کیا ہے۔

پہلے حصے میں عرب حملہ آوروں کی اس یورش کا تذکرہ ہے جو انھوں نے اندلس سے نکل کر جبالِ بیرانہ[1] کو پھلانگتے ہوئے شروع کی تھی۔ یہ آٹھویں صدی عیسوی کا واقعہ ہے۔

دوسرے حصہ میں عربوں کی ان بری اور بحری یورشوں کا تذکرہ ہے جو ۸۸۹ء کے لگ بھگ بروفانس پر انھوں نے کی تھیں۔

تیسرے حصہ میں بتایا گیا ہے کہ بروفانس سے نکل کر مسلمان ڈوفینی، سافوائے، بے ماؤنٹ اور سویزرلینڈ کس طرح پہنچے۔

چوتھے حصہ میں غزواتِ عرب کے ان نتائج کا ذکر ہے جو ان سے مترتب ہوئے۔

فرنچ مستشرق رینو نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں جو کچھ لکھا تھا اس کا خلاصہ سطورِ بالا میں ہم نے پیش کر دیا۔

رینو اپنی کتاب کا حصہ اول شروع کرتے ہوئے فرانس پر عربوں کے پہلے حملہ کا ذکر اور اربونہ اور لانغدوق سے ان کے اخراج کا واقعہ جو ۷۵۹ء میں پیش آیا تھا بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:

"ایک عرب مورخ نے فتح ہسپانیہ کو ایک حدیث نبوی کا نتیجہ قرار دیا ہے۔[2]"

---

[1] عرب اسے جبال البرانس کہتے ہیں۔

[2] رینو نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ حدیث مقری کی تاریخ اسپین میں موجود ہے اور یہ کہ اس کا قلمی نسخہ شاہی کتب خانہ میں ہے۔ اور یہ کتاب کئی اجزاء پر مشتمل ہے جسے مؤلف نے (باقی اگلے صفحہ پر)

عربوں نے افریقہ میں ایک ایسی قوم پائی جو جبال اطلس میں سکونت پذیر تھی۔ جسے بربر کہتے ہیں۔ یہ قوم بڑی سخت کوش، جانباز، محنتی اور حریت و استقلال کی عاشق تھی۔ اس نے قرطاجنہ سے اپنی آزادی کے لیے جنگ کی۔ اہل روم کے سامنے سپر انداز ہوئی۔ اس میں سے بعض لوگ یہودی مذہب کے پیرو تھے۔ بعض عیسائی اور بعض بت پرست یہ بربر اپنی ایک خاص زبان بھی رکھتے تھے جو عربی، عبری، اور فینیقی سے تکلم اور لب و لہجہ کے اعتبار سے بہت قریب تھی۔[1]

عام اس سے کہ یہ بربران شعوب کے پسماندہ ہوں جو ارض کنعان و فینیقیہ[2] سے آئے تھے، یا وہ لوگ ہوں جو یمن پر حبشی تسلط کے بعد فرار ہو کر یہاں آ گئے تھے۔[3] بہر حال عربوں اور بربروں کا لسانی تشابہ افریقہ میں حکومت عرب کے استقرار کا بہت بڑا عامل تھا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عربوں کے فتوحات و مغازی میں بربروں نے پورے جوش و خروش کے ساتھ بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

سولھویں صدی عیسوی میں تالیف کیا تھا۔ اسے جن کتابوں سے مرتب کیا گیا ہے ان تک ہماری رسائی نہیں ہوئی۔ لیکن ایک بات بہر حال ظاہر ہے کہ مؤلف کا ندی اس کتاب سے ناواقف تھا۔

رینو کو نہیں معلوم لیکن اس کتاب کا نام ہے:

"نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب و ذکر وزیرها لسان الدین ابن الخطیب"

اس کے مؤلف ہیں علامہ احمد بن محمد بن احمد المقری المغربی التلمسانی المالکی الاشعری رحمۃ اللہ۔

یہ کتاب عربی زبان کی ادب و تاریخ کی کتابوں میں نہایت معرکہ کی کتاب مانی جاتی ہے۔ ۱۰۲۷ھ میں یہ لکھی گئی۔ یہ کتاب مؤلف نے حج بیت الحرام اور زیارت مسجد اقصیٰ سے فارغ ہو کر شام میں بیٹھ کر لکھی۔

[1] رینو نے اسے مقدمہ ابن خلدون سے لیا ہے۔

[2] رینو نے یہ روایت بروکوب (Procope) سے لی ہے۔

[3] یہ واقعہ بھی رینو نے ابن خلدون سے لیا ہے۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دور حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظر عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح۔ قیمت ۵۰ء۳ روپے

تشبیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں

سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب 'اسلامک آئیڈیالوجی' کا ترجمہ۔ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلۂ اجتہاد: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر
قیمت ۲ روپے

افکارِ غزالی: امام غزالی کے شاہکار 'احیاء العلوم' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ۵۰ء۸ روپے

سرگزشتِ غزالی: امام غزالی کی 'المنقذ' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیماتِ غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف احیاء کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابن خلدون: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۵ء۴ روپے

عقلیاتِ ابن تیمیہ۔ قیمت اخباری کاغذ ۶ روپے۔ سفید ۸ روپے

مکتوبِ مدنی: قیمت ۵۰ء۱ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواروی

اسلام دینِ آسان: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

مقامِ سنت: وحی۔ حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائلِ حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ء۱۰ روپے

انتخابِ حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے

گلستانِ حدیث:

پیغمبرِ انسانیت:

اسلام اور موسیقی : اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۲٫۷۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز : قیمت ۱٫۲۵ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج : قیمت ۱٫۷۵ روپے **تحدید نسل :** قیمت ۷۵ پیسے

اجتہادی مسائل : ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا ازسرنو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

زیردستوں کی آقائی : مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے۔

الفخری : یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے

اسلام اور فطرت : قیمت ۲٫۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔اے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق : اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف : اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری : قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اوّل ۷٫۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے۔

سیاست شرعیہ : سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح قیمت ۵ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہا نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶٫۵۰ روپے

تاریخ دولت فاطمیہ: قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید ۱۲ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے ———

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سر سید اور اصلاح معاشرہ: معاشرتی اصلاح کے لیے سر سید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۴٫۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۴٫۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶ روپے

○ **اسلام کی بنیادی حقیقتیں:** اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیق ادارہ) ——— **اسلام اور مذاہب عالم:** مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ **اسلام میں حیثیت نسواں:** قیمت ۳٫۵۰ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ اخلاق:** قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ تاریخ:** قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ **اسلام کا معاشی نظریہ:** قیمت ۱٫۷۵ روپے ○ **دین فطرت:** دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱٫۷۵ روپے ○ **عقائد و اعمال:** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱ روپیہ ○ **مقام انسانیت:**

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) ———

مذاہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ○ **بیدل:** قیمت ۷٫۵۰ روپے

○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۱۰٫۰۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۱٫۲۵ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیق ادارہ) ـــــ قرآن اور علم جدید: قیمت ۶٫۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۱۰٫۰۰ روپے۔ **دیگر تصانیف** ـــــ ○ تہذیب تمدن اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶٫۰۰ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے ○ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) قیمت ۱۲٫۰۰ روپے ○ مآثر لاہور (سید ہاشمی فرید آبادی) قیمت ۴ روپے۔ ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵٫۷۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے۔ غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۴٫۲۵ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۱۰ روپے ○ گرونانک صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۷۵ روپے ○ اسلام اور تعمیر شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ اسلامی اصول صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۲٫۵۰ روپے

تراجم ـــــ طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷٫۵۰ روپے ○ ملفوظاتِ رومی (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۷٫۲۵ روپے ○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے ○ فقہ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴٫۷۵ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شبلی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ○ مجموعۂ تفاسیر ابومسلم اصفہانی (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۲ پر ملاحظہ ہو

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif*. Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xxiv, 350 Rs. 12.00

Islam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal*. Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196 Rs. 10

Fundamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim*. Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar*. Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp 47 Rs. 1 75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal*. Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf*. Royal 8vo, pp. iv, 48. Rs 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr. of Iqbal's *Javid Namah* **by Mahmud Ahmad.** Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce*. Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50

Policy of Marriage by *Dr. Muhammad Rafiuddin*. Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi*. Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

ثقافت لاہور

ذوالحجہ ۱۳۸۵ (اپریل ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ —————— شمارہ ۴

ادارۂ تحریر

سالانہ: چھ روپے —————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر: محمد اشرف ڈار سکرٹری — مطبعہ: دین محمدی پریس لاہور [illegible]

رئیس احمد جعفری

اولاد کے حقوق والدین پر

والدین کے حقوق پر آیات قرآنی بھی شاہد ہیں اور احادیث نبوی بھی، اور احکام فقہی بھی، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ والدین کا اولاد پر جو حق ہے وہ اتنا عظیم اور اتنا بڑا ہے کہ کسی طرح سے اتر ہی نہیں سکتا۔ ماں باپ کی جتنی خدمت بھی کی جائے کم ہے۔ ان کی اطاعت واجب ہے۔ قرآن مجید میں وارد ہے،

ولا تقل لھما اف ولا تنھرھما وقل لھما قولا

یعنی ماں باپ سے اف تک نہ کرو، نہ ان سے درشت طرز عمل اختیار کرو۔ ان سے میٹھی باتیں کرو۔ اور یہ احکام صرف مسلم والدین کے لیے نہیں ہیں غیر مسلم والدین کو بھی یہی حقوق حاصل ہیں۔ اب اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ ان کے جذبات و احساسات کا پاس و لحاظ ہر حالت میں مدنظر رکھا گیا ہے۔ والدین کے حقوق کا مسئلہ ایک مستقل مضمون کا طالب ہے اس پر پھر کبھی گفتگو کی جائے گی۔ اس وقت میں ایک دوسرے موضوع پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں یعنی والدین پر اولاد کے حقوق۔

اسلام حقیقی معنی میں دین فطرت ہے اس نے سب کے حقوق متعین کر دیے ہیں اور ان ارشادات کی روشنی میں کوئی بھی ظلم و جور کا شکار نہیں ہو سکتا۔

والدین پر اولاد کا ایک حق تو یہ ہے کہ وہ اس کی پرورش کریں، اس کی تربیت کریں، اسے زیور تعلیم سے آراستہ کریں، اس میں اسلامیت اور ملیت کا جذبہ پیدا کریں، اسے مذہب اور احکام کا پابند بنائیں۔ اس کے اخلاق کی صحیح بنیادوں پر تعمیر کریں، اس

کی سیرت اور شخصیت کو ایسے سانچے میں ڈھالیں کہ بجا طور پر مردِ مومن کا اطلاق اس پر ہو سکے۔

لیکن یہ وہ حقوق ہیں جن سے عام طور پر والدین واقف ہیں اور کسی نہ کسی درجے میں انھیں ادا بھی کرتے ہیں۔

مگر اولاد کا ایک حق ایسا ہے جسے عام طور پر والدین نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ ہے اولاد کے مابین انصاف اور عدل کا برتاؤ۔ اسلام اس چیز پر بھی زور دیتا ہے اور جدید نفسیات کی روشنی میں اسلام کی یہ تعلیم فطرت سے قریب تر ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت حصین بن عامر روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت نعمان بن بشیر کو سرِ منبر یہ کہتے ہوئے سنا کہ میرے والدین نے کچھ عطیہ مجھے دیا۔ اس پر عمرہ بنت رواحہؓ (حضرت نعمان بن بشیر کی والدہ) نے کہا کہ میں تمھارے اس فعل پر اس وقت تک راضی نہیں ہو سکتی جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اس کے جواز کی) شہادت نہ دے دیں۔ میرے والد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا۔

"میں نے اپنے بیٹے کو جو عمرہ بنت رواحہ کے بطن سے ہے کچھ عطیہ دیا لیکن اس نے مجھے مجبور کیا ہے کہ رسول اللہ! میں آپؐ کی تائید حاصل کر لوں۔

(یہ سن کر) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (میرے والد سے) پوچھا:

"کیا تم نے اپنے تمام بیٹوں کو ایسا ہی عطیہ دیا ہے؟" (میرے والد نے جواب میں) کہا "جی نہیں!"

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے) ارشاد فرمایا،

"اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے مابین عدل کرو!"

(یہ سن کر میرے والد) واپس آئے اور اپنا عطیہ واپس لے لیا۔

اولاد میں احساسِ کمتری اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ یہ دیکھے کہ اس پر اس کے

دوسرے بھائی یا بہن کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کی خواہش اور فرمائش کا زیادہ خیال رکھا جاتا ہے۔ ناز و نعم کا زیادہ حصہ دوسروں کو ملتا ہے اور اسے محروم رکھا جاتا ہے۔ بالآخر یہ احساس بغاوت، سرکشی، خانہ بیزاری، والدین سے بے تعلقی اور کبھی کبھی نفرت اور انتقام کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔

بے شک محبت پر کسی کا بس نہیں لہذا محبت میں عدل و انصاف کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ کوئی گھر شاید ہی ایسا ہو جہاں ہر بچہ سے ماں باپ یکساں محبت کرتے ہوں۔ کسی کو ماں زیادہ چاہتی ہے کسی کو باپ۔ کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جو ماں باپ دونوں کا زیادہ پیارا اور دلارا ہوتا ہے۔ یہ غیر اختیاری اور اضطراری فعل ہے۔ لہذا اس پر نہ احتساب کیا جا سکتا ہے نہ اعتراض۔ لیکن اعتراض، احتساب جس چیز کا کیا جا سکتا ہے وہ اولاد کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک ہے۔ اور شرع نہ صرف اسے جائز اور مباح نہیں قرار دیتی بلکہ اسے غیر مستحسن اور ناپسندیدہ قرار دیتی ہے اور کسی حالت میں بھی اسے گوارا نہیں کرتی۔

امر واقعہ یہ ہے کہ اسلام کا کوئی حکم حکمت اور مصلحت سے خالی نہیں ہے۔ اولاد کے ساتھ غیر مساویانہ برتاؤ بھی اسی ضمن میں آتا ہے۔ اس چیز نے بہت سے گھروں کو تباہ کر دیا ہے اور خانگی زندگی کو جہنم بنا دیا ہے۔ شروع شروع میں اس طرز عمل کے نتائج پورے طور پر سامنے نہیں آتے لیکن رفتہ رفتہ تلخیاں پیدا ہوتی ہیں، بڑھتی اور اختیار سے باہر ہو جاتی ہیں۔ اور جب پانی سر سے اونچا ہو جاتا ہے تو کچھ بنائے نہیں بنتا۔

اولاد کے ساتھ غیر مساویانہ اور غیر عادلانہ سلوک کا ایک نتیجہ تو یہ ہوتا ہے، کہ گھریلو زندگی مستقل کشمکش اور نزاع کی آماجگاہ بن جاتی ہے اور دوسرا نتیجہ یہ نمودار ہوتا ہے کہ جو اولاد غیر مساویانہ اور غیر عادلانہ برتاؤ کا ہدف ہوتی ہے اس کی صلاحیتیں ختم ہو جاتی ہیں، اس کی زندگی ایک مستقل عذاب بن جاتی ہے۔

اس میں احساس کمتری پیدا ہو جاتا ہے جو ایک زندگی کو غارت اور تباہ و برباد

کر دینے کے لیے کافی ہے۔ جس سے وہ ایک فرد کو یا گھر کو یا خاندان کو نقصان نہیں پہنچتا بلکہ پورا معاشرہ کسی نہ کسی حیثیت میں اور کسی نہ کسی صورت میں متاثر ہوتا ہے۔ اس کے عواقب اور نتائج ایک شخص تک یا ایک کنبہ تک محدود نہیں رہتے بلکہ ان کی جڑیں پھیلتی ہیں اور بہت دور تک چلی جاتی ہیں۔ بعض اوقات ایک معمولی سی چیز جس کی بظاہر کوئی اہمیت نہیں ہوتی غیر معمولی ثابت ہوتی ہے اور اپنی اہمیت کے لحاظ سے دوررس اور تباہ کن نتائج کی حامل ہوتی ہے یہ معاملہ بھی اسی طرح کا ہے۔

ضرورت ہے کہ اس مسئلے پر سنجیدگی کے ساتھ غور کیا جائے اور طرز عمل سے گریز کیا جائے جو غیر انسانی بھی ہے اور غیر اسلامی بھی۔ ہمیں اگر مسلمان ہونے کا دعویٰ ہے اور ہم اسلام کے احکام کی روشنی میں اپنی زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس پہلو پر بھی نظر رکھنی چاہیے اور کسی حالت میں اسے نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ اس میں دین کا بھلا بھی ہے اور دنیا کا بھی۔

قرآن کریم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عظیم الشان معجزہ

استاذ عبدالرزاق نوفل
ترجمہ: محمد الحسن علی خان ندوی

جب بھی اعمالِ صالحہ کی ترویج و اشاعت کا کام شروع کیا جاتا ہے تو وہ لوگ جو نفسانی خواہشات کا شکار، حبِ دنیا میں گرفتار، فسق و فجور کے علمبردار ہوتے ہیں، وہ اس کی مخالفت کرتے اور اس کی راہ کا روڑا بنتے ہیں۔ اس وقت اللہ تعالیٰ معجزات عطا فرما کر اپنے انبیاء کی مدد فرماتا ہے جن کو دیکھ کر لوگوں کو ان کی نبوت و رسالت میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔

انبیاء کرام کی بعثت باسعادت اس وقت ہوتی ہے جب لوگ راہِ راست سے ہٹ کر اپنی بدکاریوں اور بداعمالیوں کی وجہ سے ضلالت و گمراہی میں مبتلا ہوتے ہیں، اور جب انبیائے کرام مبعوث کیے جاتے ہیں تو یہی لوگ ان کو ایذائیں پہنچاتے ہیں اور ان کی تکذیب کرتے ہیں۔

"ہم لے چکے ہیں بنی اسرائیل سے عہد و پیمان اور ہم نے بھیجے ان کی جانب بہت سے پیغمبر، جب کبھی ان کے پاس رسول ایسے احکام لائے، جن کو ان کے دل نہ چاہتے تھے تو کتنوں کو جھٹلایا اور کتنوں کو قتل کرنے لگے۔" (المائدہ: ۷۰)

"افسوس ایسے بندوں کے حال پر کبھی ان کے پاس کوئی رسول نہیں آیا جس کی انھوں نے ہنسی نہیں اڑائی ہو۔" (یٰسین: ۳۰)

معجزات کا ایسی چیزوں سے متعلق ہونا ضروری ہے جنھیں لوگ جانتے اور ان سے باخبر

اور آگاہ ہوں، اور یہ ان کے لیے ممکن ہو کہ وہ انھیں اپنی بحث کا موضوع بنا سکیں، اور ان سے مطمئن و قانع ہو سکیں۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو لوگ معجزات کو جنون و جادو تصور کریں گے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں جادو کا عام رواج تھا، اور لوگوں نے اس میں کافی مہارت بھی پیدا کر لی تھی۔ ان کی عیش و عشرت کی محفلوں، فرحت و انبساط کی مجلسوں، میلوں، ٹھیلوں میں سحری کرشمے دکھلائے جاتے تھے جنھیں دیکھ کر عقلیں دنگ رہ جاتیں اور انسان سراپا حیرت و استعجاب میں ڈوب جاتا۔

ان کے نزدیک سب سے مشہور طلسم وہ رسیاں تھیں جو زمین پر گرتے ہی سانپوں، اژدہوں کا قالب اختیار کر لیتی تھیں، اسی وجہ سے موسیٰ علیہ السلام کے معجزوں میں سب سے مشہور معجزہ وہ عصا ہے جس کو انھوں نے جادوگروں سے مقابلہ کے وقت زمین پر ڈالا تو اس نے ایک عظیم اژدہے کا قالب اختیار کر لیا، اور ان کی ان تمام رسیوں کو نگل گیا جو سانپوں کی شکل میں تھیں۔ انھوں نے اس طلسم کو ختم کرنے کی بہت کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ یہ دیکھ کر تمام جادوگر سجدہ ریز ہو گئے اور موسیٰ علیہ السلام کے پروردگار "الہ العالمین" پر ایمان لے آئے۔

"موسیٰ علیہ السلام نے ان سے فرمایا کہ جو کچھ تم کو ڈالنا ہو (میدان میں) ڈالو، سو انھوں نے اپنی رسیاں اور لاٹھیاں ڈالیں اور کہنے لگے کہ فرعون کے اقبال کی قسم بے شک ہم ہی غالب آویں گے، پھر موسیٰ نے اپنا عصا ڈالا۔ سو ڈالنے کے ساتھ ہی (اژدہا بن کر) ان کے تمام تر بنے بنائے دھندے کو نگلنا شروع کر دیا۔ سو یہ (دیکھ کر) جادوگر (ایسے متاثر ہوئے کہ) سب سجدے میں گر پڑے اور (پکار پکار) کر کہنے لگے کہ ہم ایمان لے آئے رب العالمین پر جو موسیٰ اور ہارون کا بھی رب ہے۔" (الشعراء: ۴۳، ۴۸)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا زمانہ طبی ترقی و عروج کا زمانہ تھا۔ اطباء نے امراض کی تشخیص و علاج میں کافی ترقی و مہارت پیدا کر لی تھی، اور ان امراض کا علاج دریافت کر لیا تھا جن کا

علاج اس سے قبل ممکن ہی نہ تھا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ کے ذریعہ کوڑھ کے مریض کو اچھا کر دیا کرتے تھے، اس حد تک ان کے طب نے ترقی نہ کی تھی اور اس سے بھی بڑھ کر انھوں نے مردہ کو زندہ کرنے اور مٹی سے پرندہ پیدا کرنے کا ایسا معجزہ پیش کیا جسے پیش کرنے سے دنیا آج تک قاصر ہے۔

"جب کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائیں گے کہ اے عیسیٰ بن مریم میرا انعام یاد کرو جو تم پر اور تمھاری والدہ پر ہوا ہے۔ جب کہ میں نے تم کو روح القدس سے تائید دی۔ تم آدمیوں سے کلام کرتے تھے گود میں بھی اور بڑی عمر میں بھی، اور جب کہ میں نے تم کو کتابیں اور حکمت، اور توریت اور انجیل کی تعلیم دی، اور جب کہ تم گارے سے ایک شکل بناتے تھے جیسے پرندہ کی شکل ہوتی ہے میرے حکم سے اور پھر اس کے اندر پھونک مار دیتے تھے جس سے وہ میرے حکم سے پرندہ بن جاتا تھا، اور تم مادر زاد اندھے کو اچھا کر دیتے تھے، اور برص کے بیمار کو اچھا کر دیتے تھے میرے حکم سے، اور جب کہ میں نے بنی اسرائیل کو تم سے (یعنی تمھارے قتل و ہلاک سے) باز رکھا، جب تم ان کے پاس دلیلیں لے کر آئے تھے پھر ان میں جو کافر تھے انھوں نے کہا تھا کہ یہ کھلے جادو کے سوا کچھ نہیں۔" (المائدہ: ۱۱۰)

اسی طرح پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزے ایسے ہیں جنھوں نے آپؐ کی قوم کو مشہور و معروف کر دیا ہے۔ آپؐ کے معجزے دوسرے انبیاء کرام کے معجزوں سے مختلف ہیں۔ ان کے معجزے وقتی ہوتے تھے جن کو لوگ فی الوقت دیکھتے تھے اور پھر راوی بیان و نقل کرتے تھے۔ لیکن پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزے تقدیر خداوندی کے تحت تا ابد باقی و ساری رہیں گے۔ وہ آج بھی ہمارے پاس ہیں جس طرح ہمارے اسلاف کے پاس تھے اور ہمارے اخلاف کے پاس رہیں گے۔

وہ ایسے معجزے ہیں جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے بنا، اور اسی پروردگار کو جانے بغیر جس نے "رحمۃ اللعالمین" حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ آگاہ و خبردار ہونا محال ہے۔

ہمارے آقا و مولا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جن کو اللہ تعالیٰ نے جوانی کے گناہوں و لغزشوں سے محفوظ رکھا اور ہر طرح ان کی نگہداشت و نگرانی کی، وہ اپنے فارغ اوقات دنیا، آسمان، صحرا، ستارے، چاند و سورج میں غور و خوض میں گزارتے تھے۔

آپؐ ہر سال ماہ رمضان کو غار حرا میں زندگی کے جھمیلوں اور مشاغل سے کٹ کر بسر کرتے تھے، اور وہاں آپؐ کا تعلق صرف ان افکار و خیالات سے ہوتا جو آسمان و زمین کو محیط ہوتے۔ آپؐ کائنات کا مطالعہ کرتے۔ آسمانوں، ستاروں، چاند و سورج کے بارے میں سوچتے، رات و دن کا جائزہ لیتے جو ایک دقیق نظام اور ایک مخصوص رفتار سے محو سفر ہیں۔ وہ سوچتے کیا یہ کائنات یونہی عدم سے وجود میں آگئی؟ اور بلا واسطہ پیدا ہو گئی؟

اس زندگی کا کیا مقصد ہے؟ یہ پھل جو مختلف اوصاف و رنگوں پر مشتمل ہیں جن کا مقصد ضروریات کو پورا کرنا اور اغراض و مقاصد کی تکمیل کرنا ہے، ایک مٹی سے پیدا کیے گئے اور ایک پانی سے سیراب کیے گئے ہیں۔ ان کو کسی خالق نے وجود بخشا ہے یا یہ بلا کسی خالق کے وجود میں آگئے ہیں؟

یہ انسان، کس نے اسے پیدا کیا، اور کس نے اسے علم و فکر سے آراستہ کیا؟ کس نے اسے آنکھیں، زبان، ہونٹ اور تمام اعضاء عطا کیے؟ کون اس کو موت دیتا ہے؟ موت و حیات کی کیا حکمت ہے؟

آپؐ یہ سب سوچتے اور کف افسوس ملتے اور کہتے "ہائے ناواقفیت و جہالت"۔ کیا لوگ لات و عزیٰ، ہبل و منات کی پرستش کرتے رہیں گے؟ کیا وہ ان معبودوں کی عبادت

بندگی کرتے رہیں گے جن کو انھوں نے تراشا ہے ؟
یہ خدا اور معبود کیا کر سکتے ہیں ؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سب سوچتے رہے اور ان کی غور و فکر کا دائرہ روز بروز وسیع ہوتا گیا۔ وہ عبادت و ریاضت کرتے، اپنے اطراف کا جائزہ لیتے اور سوچتے کہ کسی خالق و معبود کا وجود ناگزیر و لابدی ہے۔ آپؐ کی یہی کیفیت ایک عرصہ تک رہی، اس کے بعد آپ سچے خواب دیکھنے لگے جن کی تعبیر صحیح اور ہو بہو نکل آتی تھی۔

ماہ رمضان ۶۱۰ء میں آپ پر وحی اس طرح نازل ہوئی کہ ایک فرشتہ ہاتھ میں ایک صحیفہ لیے حاضر ہوا، اور آپؐ سے کہا پڑھیے، آپؐ نے جواب دیا کیا پڑھوں ؟ تین مرتبہ یہی تکرار ہوئی۔ پھر اس فرشتہ نے آپؐ کو لپٹا لیا، آپؐ کو ایسا محسوس ہوا کہ گویا سانس رک رہی ہے، گلا گھٹ رہا ہے۔ اس نے یہ عمل تین مرتبہ کیا۔ پھر فرشتہ نے کہنا شروع کیا:

"اے پیغمبر آپ پر جو قرآن (نازل ہوا کرے گا) اپنے رب کا نام لے کر پڑھا کیجیے جس نے مخلوقات کو پیدا کیا، جس نے انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا۔ آپ قرآن پڑھا کیجیے اور آپ کا رب بڑا کریم ہے۔ جس نے قلم سے تعلیم دی اور انسان کو ان چیزوں کی تعلیم دی جن کو وہ نہ جانتا تھا۔"

(العلق ۔ ۱ ۔ ۶)

یہ قرآن کی ابتدائی آیتیں تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عظیم الشان "معجزہ" جو عرب کی اس زبان میں نازل ہوئیں جو فصاحت و بلاغت اور ارتقاء و عروج کے اعلیٰ معیار کو پہنچ گئی تھی۔ ادب و شعر میں ترقی کی وجہ سے مجلسیں و محفلیں منعقد ہوتیں اور بازار لگتے تھے۔ یہ آیتیں ایسی تھیں جنھیں نہ تو نثر کہا جا سکتا تھا اور نہ ہی نظم، نہ سجع کہا جا سکتا تھا اور نہ ہی "خطابت"۔

اس کے بعد پے در پے آیات قرآنی کا نزول زمانہ کی ضروریات، وقت کے تقاضے

اور انسانیت کے لیے تشریعی امور کی حاجت کے مطابق ہونے لگا اور نزول قرآن کا یہ سلسلہ تئیس سال کی مدت میں ختم ہوا۔ قرآن کا ثلث حصہ تو مکہ میں اور ربع حصہ مدینہ میں نازل ہوا اس کی آخری آیت یہ ہے:

"آج میں نے تمہارے لیے دین کو کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو بطور دین کے پسند کر لیا۔ (المائدۃ ۳)

قرآن کی کل سورتوں کی تعداد ۱۱۴، کل آیتوں کی تعداد ۶۲۳۶ ہے۔ اس میں اب تک نہ تو ایک آیت میں تحریف، نہ ایک حرف کی تخفیف اور نہ ہی ایک لفظ کی تزدید ہوئی ہے۔ وہ ایک خزانہ کی طرح چودہ سو سال تک رہا اور تا ابد رہے گا۔ جس نے طالب علم، طالب حکمت اور طالب فن اور وہ تمام جو اس سے استفادہ کرنا چاہیں گے مستفیض ہوتے رہیں گے۔

جس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی "قرآن" کتاب وحی کے تحریر کردہ مختلف صحیفوں اور حفاظ کے قلوب میں محفوظ تھا۔ حضرت ابو بکرؓ نے ان صحیفوں کو جمع کر کے اپنے پاس محفوظ کر لیا۔ حضرت عثمانؓ نے اس کو ایک مصحف کی شکل دے دی۔ یہ وہی مصحف ہے جس کو ہم اور آپ آج پڑھتے ہیں۔ قرآن کریم ایک معجزہ ہے۔"

جتنا بھی زمانہ گزرتا جاتا ہے اس کے رموز و نکات ظاہر ہوتے جاتے ہیں۔ وہ فصاحت و بلاغت کے اس اعلیٰ معیار پر ہے جس کی مثال نہ تو عرب کے اسلوب میں ہے اور نہ ہی ان کی زبان اس اعلیٰ معیار کو پہنچ سکتی ہے۔

اس کا اسلوب بیان نادر اور مقاطع و مفاصل اچھوتے ہیں۔ وہ عرب جو فصاحتُ بلاغت کے امام تھے ان کی عقلیں بھی اسے دیکھ کر دنگ رہ گئیں۔

قرآن کریم نے بہت سی خبروں و واقعات کی اطلاع دی جو صحیح نکلیں۔ اس نے گذشتہ صدیوں میں ہلاک شدہ امتوں اور ان واقعات و حوادثات کے متعلق بھی بتلایا جن کا تاریخ میں ذکر نہ تھا۔ اس نے عصر حاضر کے متعلق بھی بہت سے انکشافات کیے جو

صحیح و درست ثابت ہوئے اور ہو رہے ہیں۔

یہ بھی اس کا اعجاز ہے کہ اس کا پڑھنے والا اکتاتا نہیں، اور سننے والا گھبراتا نہیں۔ بلکہ تکرار محبت میں اضافہ کا سبب ہوتی ہے اور اپنے یاد کرنے والے کے لیے بہت ہی سہل و آسان ہے۔ خداوند قدوس نے اس کو حفظ کرنے والے کے لیے بہت ہی سہل کر دیا ہے۔ قرآن کے پڑھنے اور سننے والے پر جو خوف و دہشت طاری ہوتی ہے وہ اس بات پر بیّن دلیل ہے کہ وہ خداوند قدوس کی طرف سے نازل کردہ ہے۔

قرآن دنیاوی و اخروی دونوں اصولوں پر مشتمل ہے۔ اس میں دینی تشریعات اور اخروی مقدمات ہیں۔ اس میں ایسے علوم بھی ہیں جن کے معنی اب تک مخفی ہیں جن میں سے بعض کے معنی علم حدیث نے ظاہر کیے ہیں اور بعض اب تک پردۂ اخفا میں ہیں۔ قرآن میں زندگی و صحت کے اصول کے ساتھ وراثت، معاش، زراعت، ہندسہ (فن تعمیر و انجینیرنگ) ماوراء الطبیعیہ اور انسانی آداب کے اصول ہیں۔

اب ہم قرآن کے بارے میں بعض مغربی علما کی رائے پر اکتفا کرتے ہیں۔

ڈاکٹر موریس انغرنس لکھتے ہیں:

"قرآن وہ افضل ترین کتاب ہے جس کو خداوند قدوس نے انسانوں کے لیے نازل کیا ہے۔ یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔"

ڈاکٹر ہنری دی کاستری کہتا ہے:

"قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو افکار و خیالات پر چھا جاتی ہے اور دل کی گہرائیوں میں اثر انداز ہوتی ہے۔ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی رسالت پر دلیل بنا کر نازل کی گئی ہے۔"

الکیس لوازون کہتا ہے:

"محمدؐ نے دنیا کے لیے ایک ایسی کتاب چھوڑی ہے جو فصاحت و بلاغت کی

نشانی اور اعلیٰ اخلاق کا مجموعہ ہے۔ وہ ایک مقدس کتاب ہے۔ موجودہ علمی مسائل میں کوئی بھی مسئلہ، اور جدید انکشافات میں کوئی انکشاف ایسا نہیں جو اسلامی تعلیمات سے ٹکرائے۔ قرآنی تعلیمات اور فطری قوانین میں کامل اتحاد ہے۔"

جوتہ کہتا ہے:

"قرآن کی تمام تعلیمات عملی اور فکری ضرورتوں کے مطابق ہیں۔"

کیون کہتا ہے:

قرآن اس عظمت و مجد کے ساتھ آج بھی دنیا میں موجود ہے جس طرح آج سے چودہ سو سال قبل تھا۔ اس میں کسی بھی کمی بیشی کی گنجائش نہیں۔ اس میں بعض رموز و خفا بھی ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کا ظہور اگلے زمانہ میں ہوگا۔"

جیمس متشر اپنے مقالہ میں لکھتا ہے:

شاید قرآن ان چند کتابوں میں ہے جو انتہائی پابندی و تاکید کے ساتھ دنیا میں خوب خوب پڑھی جاتی ہیں۔ وہ شخص جو اس پر ایمان رکھتا ہو اس کے لیے اس کا یاد کرنا انتہائی سہل و آسان ہے۔ وہ ایک ایسی کتاب ہے جو روزمرہ کی زندگی پر بہت اثرانداز ہوتی ہے۔ زمانہ قدیم کی طرح وہ زیادہ طویل نہیں۔ اس کا اسلوب بیان دل کش و شیریں ہے اور وہ نثر کے بالمقابل شعر سے زیادہ قریب ہے۔ یہ اس کے امتیاز میں سے ہے کہ جب اس کو سنا جاتا ہے تو دل خوف زدہ ہوتا اور ایمان میں نمو و زیادتی ہوتی ہے۔" ...... پھر کہتا ہے:

"یہ بات بھی غور طلب ہے کہ قرآن اپنی ان تعلیمات پر زیادہ زور دیتا ہے جن کا تعلق لوگوں کے معاملات سے ہے۔ یہ ایک خدا کی عبادات اور عملی تعلیمات میں ایک تعلق ہے۔ قرآن کو تنہا ایک ایسی کتاب بنایا گیا ہے جس پر عمل پیرا ہو کر

لوگ اخروی سعادت حاصل کر سکتے ہیں۔"

یہ ہے قرآن کریم، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا زندہ معجزہ، اللہ تعالیٰ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے:

"اگر تم کچھ خلجان میں اس کتاب کی نسبت جو ہم نے نازل فرمائی ہے اپنے بندۂ خاص پر تو، اچھا پھر تم بنا لاؤ ایک محدود ٹکڑا جو اس کا ہم پلہ ہو اور بلا لو اپنے حمایتیوں کو جو خدا سے الگ تجویز کر رکھے ہیں، اگر تم سچے ہو۔ پھر اگر تم یہ کام نہ کر سکے، اور قیامت تک بھی نہ کر سکو گے تو پھر ذرا بچتے رہیو دوزخ سے جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہیں۔ تیار ہوئی رکھی ہے کافروں کے واسطے۔" (البقرہ ۲۳)

"تو پھر کیا یہ قرآن میں غور نہیں کرتے اور یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بکثرت اختلاف پاتے۔" (سورۂ نساء ۸۲)

"آپ فرما دیجیے کہ اگر تمام انسان اور جنات سب اس بات کے لیے جمع ہو جاویں کہ ایسا قرآن بنا لاویں تب بھی ایسا نہ لا سکیں گے اگرچہ ایک دوسرے کا مددگار بھی بن جاوے۔" (الاسراء: ۸۸)

"اگر ہم قرآن کو کسی پہاڑ پر نازل کرتے تو (اے مخاطب) تو اس کو دیکھتا کہ خدا کے خوف سے دب جاتا اور پھٹ جاتا اور ان مضامین عجیبہ کو ہم لوگوں کے (نفع کے) لیے بیان کرتے ہیں تاکہ وہ سوچیں۔" (الحشر: ۲۱)

"اور یہ قرآن اختراع کیا ہوا نہیں ہے کہ غیر اللہ سے صادر ہوا ہو۔ بلکہ یہ تو ان کتابوں کی تصدیق کرنے والا ہے جو اس کے قبل نازل ہو چکی ہیں اور احکام ضروریہ (الٰہیہ) کی تفصیل بیان کرنے والا ہے اور اس میں کوئی بات شک و شبہ کی نہیں۔ وہ رب العالمین کی طرف سے نازل ہوا ہے۔ کیا یہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ آپ نے اس کو اختراع کر لیا ہے تو آپ کہہ دیجیے کہ اس کے مثل ایک ہی سورۃ (بنا) لاؤ، اور (اکیلے نہیں) جس جس غیر اللہ کو بلا سکو ان کو (مدد کے لیے) بلا لو، اگر تم سچے ہو۔"

ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ

قانون اسلامی میں سزائیں اور اجتماعی رجحانات

ترجمہ: مولانا حبیب ریحان ندوی

جہاد کے سلسلے میں اس طریقے سے ابھارنے اور اپنی جان کو اللہ کے لیے خرچ کر دینے کے مطالبے نے لوگوں کے دلوں میں ایک خاص اثر پیدا کیا اور یہی وجہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے احد کے دن پوچھنے لگا کہ اگر میں قتل ہو جاؤں تو کہاں جاؤں گا؟ آپؐ نے فرمایا، جنت میں۔ اس شخص نے اپنے ہاتھ سے کھجوریں تک پھینک دیں جو کھا رہا تھا اور قتال میں مشغول ہو گیا تاآنکہ شہید ہو گیا۔

میں اس سلسلہ کی کئی مثالیں پیش کر سکتا ہوں۔ مثلاً سود کا حرام ہونا، طلاق کا قانون، میراث کا مسئلہ، گواہی کا نہ چھپانا وغیرہ۔ لیکن اختصار کی وجہ سے انھیں پر اکتفا کرتا ہوں کہ قانون اسلامی کی خصوصیت انھیں سے نمایاں ہو جاتی ہے۔

اس اسلامی قانون کے علاوہ کسی بھی وضعی قانون میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ تمام قانون ساز ایک وضاحتی نوٹ لکھتے ہیں جس میں قانون بنانے کے اسباب اور جو طریقے اس میں استعمال کیے گئے وہ بیان کرتے ہیں۔ نیز قانون کی غرض بیان کی جاتی ہے لیکن اس تمہیدی وضاحتی نوٹ اور اسلام کے تمہیدی تربیتی طریقوں میں بڑا فرق ہے۔ اسلام ان میں منفرد ہے۔ ان کو پڑھ کر مخاطب تسلیم کر لیتا ہے کہ قانون اسلامی میں عدل و عدالت دونوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے، اور اللہ کی رضامندی و قبولیت ان قوانین کے ساتھ ہے، اور دنیا و آخرت کی کامرانی بھی اسی پر عمل پیرا ہونے میں ہے۔ اس سب کے بعد کونسی ایسی چیز باقی رہ جاتی ہے

جو قانون شکنی پر آمادہ کرے۔

اسلامی قانون میں سزا دنیاوی و اخروی ہے

کھلی بات ہے کہ قانون ان چند قواعد کا نام ہے جو اجتماعی تعلقات و روابط کو جوڑتے ہیں اور جن کے ذریعہ رعایا کے تمام حقوق کی نگہبانی ہوتی ہے۔ لیکن یہ بات بھی معلوم ہے کہ تمام وضعی قوانین کی سزائیں ہمیشہ صرف دنیاوی ہی ہو سکتی ہیں کیونکہ قانون ساز کے اختیار میں دنیا کے علاوہ آخرت کا کچھ حصہ بھی نہیں ہے اور اس وجہ سے جو شخص دنیا میں قانون کی نظر سے بچ گیا وہ اپنی سزا پانے سے بچا رہا۔

لیکن آسمانی قانون جس کی سب سے اعلیٰ شکل اسلامی قانون ہے اس کا کمال یہ ہے کہ وہ انسان کو دنیا و آخرت دونوں میں سزا دیتا ہے اور ہمیشہ آخرت کی سزا دنیا سے زیادہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے مسلمان دل کے جذبے اور اندرونی خواہش کے مطابق خود بخود احکام الٰہی کی اطاعت کرنے کا خواہاں اور قانون شکنی سے باز رہے اور اندھیرے اجالے سب جگہ آخرت کے عذاب کے ڈر سے گناہ سے بھاگتا ہے۔ واضح بات ہے کہ جو قانون کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے بنایا گیا ہو اس کی یہی شان ہونی بھی چاہیے۔

اسلام فرد و معاشرہ کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، ساتھ ہی ساتھ ایک ایسی مثالی اور پاک سوسائٹی کو جنم دینا چاہتا ہے جس میں دین و اخلاق کے خلاف ایک قدم بھی نہ اٹھنے پائے، ایک ہاتھ بھی نہ بڑھنے پائے، ایک پلک بھی نہ جھپکنے پائے، اور اسی بنیاد پر قانون اسلامی کسی بے راہی اور بداخلاقی کی اجازت کسی کو نہیں دے سکتا۔

اسلام نے صرف پاک سوسائٹی بنانے پر اکتفا نہ کیا بلکہ فرد و معاشرہ دونوں کی سعادت و کامیابی کی فکر صرف اس دنیا میں بھی کی اور اسی لیے انسان کو انسان کے حقوق سے آگاہ کیا اور حقوق العباد کو حقوق اللہ کے برابر کا درجہ دیا۔

قانونِ اسلامی کا اجتماعی رجحان

اسلامی قانون فرد و معاشرہ دونوں کی اصلاح کرتا ہے۔ لیکن اس کے تمام رجحان اجتماعی ہیں۔ ہم نے اشتراکی کا لفظ جان بوجھ کر اس لیے استعمال نہیں کیا کہ اس لفظ کے معنی اقتصاد کے ساتھ مخصوص ہو گئے ہیں۔ اجتماعی رجحان سے مراد وسیع معنی ہیں جن میں تمام حقوق و واجبات کے ساتھ مال کا عنصر بھی آجاتا ہے۔

اس قانون کا اجتماعی رجحان ہر جگہ صاف نظر آتا ہے۔ عبادات جن میں اللہ کا تعلق بندے سے ہے یا معاملات جن میں بندوں کا تعلق بندوں سے ہے، ان دونوں صورتوں میں شریعت اسلامیہ فرد کی اصلاح کے ساتھ ساتھ معاشرہ کی اصلاح پر بھی پورا زور دیتی ہے۔ اس کی مثالیں بے شمار ہیں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ کی شرعی حکمت، تجارت کا جواز، سود کی حرمت، پڑوسی کے حقوق، وفائے عہد، شادی کا جواز، زنا کی ممانعت، گناہوں پر حدود شرعیہ کا قیام وغیرہ ان سب میں قانون اسلامی کا اجتماعی رجحان غالب ہے اور سوسائٹی میں فساد و بد اخلاقی کو ہر قیمت پر روکتا ہے۔

مثال کے طور پر شوہر کے حقوق میں سے یہ ہے کہ بیوی اس کی اطاعت کرے تاکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے باعث سکون ہوں۔ گھر جنّت کا نمونہ ہو۔ لیکن اس حق کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح مقید کر دیا کہ عورت کو نقصان یا تکلیف نہ ہو۔ اگر ایسا ہوا تو قاضی اس حق کو ختم کر دے گا اور حق تلفی کی سزا بھی دے گا، اور نقصان و تکلیف کے احوال میں عورت کو اس بات کا حق دیا ہے کہ طلاق لے سکتی ہے۔

گو آیت طلاق رجعی کی صورت میں ہے لیکن اس آیت میں بیان کیا ہوا قاعدہ پوری ازدواجی زندگی کے لیے مشعل راہ ہے۔ مثال کے طور پر رعایا کا حق یہ ہے کہ وہ حاکم کی اطاعت کریں لیکن حاکم کو مطلق العنان نہیں چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ جو چاہے

کرے بلکہ اطاعت کی شرط یہ ہے کہ حاکم امت و وطن کی مصلحت کے لیے کام کرے۔
حضورؐ کا ارشاد گرامی ہے:

السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب واكره مالم يؤمر
بمعصية فان امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة۔

سننا اور اطاعت کرنا ہر محبوب و مکروہ چیز میں ہے جب تک اس کو گناہ کا
حکم نہ دیا جائے لیکن اگر معصیت کا حکم دیا جائے تو پھر سمع وطاعت نہیں۔

اسی طرح حضرت ابوعبیدہ بن الجراح سے روایت ہے کہ گاؤں کے کسی آدمی نے
ان سے امت کے مال میں سے کچھ مانگا۔ انھوں نے فرمایا میں ہرگز اس وقت تک نہیں
دوں گا جب تک کہ شہر والوں کو نہ دوں۔ پس جس کو جنت کی خوشبو سونگھنی ہے اس کو جماعت
سے اپنا رشتہ جوڑنا چاہیے۔ اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا فرمان ہزین حصین کے
نام ہے کہ فوج کو فرائض خداوندی کی ادائیگی کا حکم دو اور گاؤں والوں کی فکر سے زیادہ
شہر والوں کی فکر وخیال کرو کیونکہ وہ نہ مسلمانوں کے اجتماعوں میں حاضر ہوتے ہیں نہ ان
کی عیدوں کو دیکھتے ہیں۔

اسی طرح امام ابویوسف کتاب الخراج میں رقمطراز ہیں کہ جس وقت عراق وشام
فتح ہوا تو صحابہ کے ایک بڑے گروہ کی رائے تھی کہ زمین کو فاتحوں کے اندر تقسیم کر دیا جائے
لیکن حضرت عمرؓ نے زمین کو اس کے مالکوں ہی کے قبضے میں دے کر ان سے جزیہ وخراج
وصول کیا اور اس طرح عام مسلمانوں کی اجتماعی مصلحت کو شخصی مصالح پر ترجیح دی اور یہ
حضرت عمرؓ کی رائے ان صحیح رایوں میں سے تھی جن کی توفیق اللہ تعالیٰ ان کو اکثر اوقات
دیا کرتا تھا۔

اسی طرح یہ بات بھی مسلم ہے کہ مالک کو اپنی ملک پر پورا تصرف واختیار ہے اگر
وہ چاہے تو اس کو فروخت کر سکتا ہے جس طرح خریدنے والے کو پورا اختیار ہے کہ وہ جو

چاہے خرید سکتا ہے لیکن اس کے باوجود اجتماعی فوائد ومصالح کی بنا پر شریعت نے پڑوسی کے لیے حق شفعہ کا قانون بنایا اور اس کو یہ حق دیا کہ وہ قانون کے زور سے ایسی خرید و فروخت کو لغو کرا سکتا ہے اور خود خرید سکتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلامی قانون کسی دوسرے کو بلا وجہ نقصان نہیں پہنچانا چاہتا۔

شریعت اسلامیہ ہر حق والے کے حق کا اعتراف کرتی ہے اور اس کی حفاظت بھی اور اس کو اس بات میں آزاد بھی چھوڑتی ہے کہ وہ اپنی ملک میں تصرف کرے لیکن صرف اس شرط کے ساتھ کہ اگر حق والا اپنے حق کو استعمال کرے تو کسی دوسرے کا اس سے نقصان نہ ہو اور یہ اس وجہ سے کہ اسلامی قانون معاملات کی اصل "لاضرر ولاضرار" (نہ نقصان دینا اور نہ نقصان اٹھانا) ہے۔ اس لیے بعض اوقات بڑے نقصان سے بچنے کے لیے چھوٹا نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے اور اس قاعدے کی رو سے دونوں کا فائدہ ہوتا ہے اور یہی اسلامی قانون کا وہ اجتماعی ذہن ہے جس نے اس کو ہمیشہ کے لیے معاشرہ کی فلاح وبہبود کا ضامن بنا دیا۔

اس قاعدہ کی عملی شکل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے کھیت میں پانی پہنچنے کا طریقہ صرف یہ ہو کہ کسی دوسرے کی زمین میں سے پانی گذرنا ناگزیر ہو تو شریعت اسلامیہ قانون کے زور سے اس شخص کے کھیت میں پانی پہنچائے گی۔

یحییٰ بن آدم القرشی کا بیان ہے کہ ضحاک بن خلیفہ الانصاری کی زمین میں پانی صرف اس صورت میں پہنچ سکتا تھا کہ محمد بن مسلمہ کے باغ میں سے ہو کر گذرے۔ محمد نے اپنے باغ میں سے پانی گذرنے کی اجازت نہ دی۔ ضحاک حضرت عمر فاروق رض کے پاس آئے اپنی مشکل کی گرہ کشائی چاہی۔ آپ نے محمد بن مسلمہ سے پوچھا کہ اس میں تمھارا کچھ نقصان ہے؟ انھوں نے کہا کچھ نہیں۔ حضرت عمر رض نے فرمایا اللہ کی قسم اگر پانی پہنچنے کے لیے تمھارے پیٹ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہوتا تو میں اس پر سے پانی گذارتا۔ پھر آپ نے حکم نافذ کیا اور پانی پہنچوایا

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے محمد بن مسلمہ سے یہ کہا کہ اس میں تمہارا فائدہ ہی ہے۔ پہلے اس پانی سے تمہیں سیراب ہوگے اور بعد کو بھی تم ہی۔

مثال کے طور پر ہم نے چند باتیں لکھیں ورنہ اجتماعی رجحان کے سلسلہ میں قرآن وسنت اور صحابہ کے عمل نیز فقہا کے احکام میں سینکڑوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

جہاں تک انسانی قانونوں کا تعلق ہے تو پہلے پہل ان قوانین نے اجتماعی نظریے کی طرف توجہ ہی نہیں دی بلکہ صرف شخصی اور ذاتی محدود نفع پر قانون کی فلک بوس عمارت قائم کی۔ مثال کے طور پر فرانس کا مدنی قانون جو ۱۸۰۴ء میں صادر ہوا، یہ قانون فرانسیسی انقلاب کا رہین منت تھا جس کے نظریات ومقاصد یہ تھے کہ قیود میں جکڑے ہوئے فرد کو آزاد کیا جائے اور سیاسی، اقتصادی وقانونی اعتبار سے اس کو حق خود اختیاری دیا جائے۔ ۱۷۸۹ء میں ہونے والے انقلاب فرانس نے یہ بات مقرر کردی کہ انسان شخصی اعتبار سے کچھ طبعی وفطری حقوق رکھتا ہے اور وہ اتنے مقدس وبلند ہیں کہ ان کو ٹھکرانا یا ان کی توہین کرنا کسی صورت میں ناقابل برداشت ہے اگرچہ اس سے دوسرے کا نقصان ہی کیوں نہ ہو۔

اسی وجہ سے اس قانون میں ایک شخصی اور فردی روح پھیل گئی اور یہ ان کے اس نظریے کے موافق تھی کہ انھوں نے انسانی جماعت سے الگ ہو کر یہ کہا کہ انسان کائنات کا سب سے بڑا عنصر ہے۔ اس کا نقصان یہ ہوا کہ ایک ایسا وقت آیا جب انسانی حقوق مطلق العنان ہوگئے اور حق والے نے اپنے حق کے استعمال میں اس آزادی وبے باکی سے کام لیا کہ دوسروں کے زبردست سے زبردست نقصان کی مطلق فکر نہ کی۔

کیونکہ حقوق کی یہ مطلق العنانی اور قانون کی بے لسی غیر فطری بات تھی اس لیے زیادہ دن تک یہ بات نہ چل سکی اور زمانہ کے تغیر کے ساتھ ساتھ اس قانون میں بھی تبدیلی کی گئی اور یہ ثابت کیا گیا کہ انسان کے فردی اعتبار سے جو حقوق ہیں وہ مسلّم ہیں لیکن وہ انسانی برادری کے ایک فرد

کی حیثیت سے ہے اس سے الگ نہیں ہے اور اس کے بعد قانون نے حق والے کو اپنے حقوق استعمال کرنے کی ایک حد متعین کر دی اور "حقوق کو غلط استعمال کرنے کا نظریہ" قائم ہوا۔

لیکن ان نئے قوانین کے باوجود یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اسلام نے فرد کے حقوق میں جو حدود و قیود لگائی ہیں ان کے ذریعہ فرد جماعت دونوں کا نقصان نہیں ہوتا وہ زیادہ وسیع پیمانہ پر اور زیادہ نفع بخش ہیں۔ اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ تمام قوانین سود کو جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ اس میں کھلے طور پر سرمایہ دار کے لیے شخصی فائدہ ہے۔ لیکن محتاج قوم کے افراد کے لیے جماعتی طور پر سخت نقصان ہے۔

ہماری رائے میں خداوندی قانون اور انسانی قانون میں یہ واضح فرق اس لیے بھی ہے کہ دونوں کے درمیان انسانی حقوق اور آزادی کے بارے میں بنیادی اختلاف ہے۔ انسانی قانون یہ سمجھتا ہے کہ فرد کے حقوق طبعی ہیں وہ ان کا مالک ہے جس طرح اس کا جی چاہے ان کو خرچ کرے اور غلط استعمال کرنے پر بھی وہ گنہ گار نہیں۔ لیکن اسلامی قانون کی پہلی بنیاد یہ ہے کہ فرد بحیثیت انسان ہونے کے خود اور اس کی تمام ملکیت اس کی ملکیت نہیں بلکہ وہ سب خدا کی ملک ہے اور وہ خدا کے احکام کا بندہ ہے اور خدا نے ان حقوق کو استعمال کرنے کے لیے جو کچھ بھی حریت و اختیار بخشتا ہے وہ صرف اس مقدس غرض کے لیے ہے کہ فرد و معاشرہ دونوں پاک رہیں اور اجتماعی زندگی زیادہ سے زیادہ بہتر ہو اس وجہ سے اسلام نے فرد کے حقوق میں جگہ جگہ قیود و حدود مقرر کیے ہیں۔

یہ بات کسی کے نزدیک بھی اختلافی نہیں کہ قوانین انسانوں کی دنیوی و اخروی مصالح کے لیے آئے ہیں اور اسلامی قانون ایک ایک جزو میں استقرائی طور پر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فقہا اس پر متفق ہیں اور اس کا عقلی و منطقی نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنے عمل میں اور اپنے حقوق کے استعمال میں بے باک نہ ہو بلکہ ان کو اس طرح ادا کرے کہ شریعت کے مقاصد کے خلاف نہ ہو ورنہ وہ ایک باطل کام تصور کیا جائے گا کیونکہ وہ روح قانون کے منافی ہوگا۔

تطور کی صلاحیت

ہر قانون کی طبیعت اور اصول میں سے یہ ہونا چاہیے کہ زمانوں اور مقامات کے لحاظ سے اپنے اندر تطور کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ وہ انسانی تغیر پذیر زندگی کے لیے موزوں ہو ورنہ اس قانون کو مردہ تصور کیا جائے گا۔

فقہ اسلامی کے اندر تطوّر کی کامل صلاحیت موجود ہے اور وہ زمانے کے تغیرات اور حوادث کا پورا ساتھ دے سکتی ہے۔ اس کی ابتدا خلفائے راشدین کے زمانے سے ہو چکی تھی اور اگر کہیں فقہاء امت قرون وسطیٰ میں واقعی طور پر مسائل کے استنباط اور نئے احکام کو زمانہ کے مطابق ڈھالنے میں مصروف رہتے اور پرانے مسائل پر جمود نہ کیا ہوتا تو آج امت اسلامیہ کو مطلق کسی دوسرے مغربی قانون کی ضرورت پیش نہ آتی۔

افسوس کی بات ہے کہ ہم نے تمام چیزیں مغرب سے لینی شروع کر دیں گویا کہ ہم ایک ایسی بے سرمایہ قوم ہیں کہ اس کے پاس کچھ بھی نہیں، بہرحال اب مسلمان کچھ جاگ رہے ہیں اور انشاء اللہ خدا کے فضل سے ایسی صبح پر نور ضرور طلوع ہوگی جس میں ہم قانون اسلامی کو صحیح طریقے پر مرتب کریں گے اور اس کو اپنا قانون بنائیں گے۔

تطور کے وسائل کئی ہیں جن میں سے اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، چند شروط کے ساتھ عرف کی رعایت وغیرہ۔

لطیف احمد قریشی

احترامِ انسانیت

اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد کے مطابق انسان کو فی احسن تقویم پیدا کیا اور اسی وجہ
ہم پر ہر انسان کا بوجہ اس کے انسان ہونے کے ایک حد تک احترام کرنا لازم ہے خواہ وہ
انسان بعد میں ضلالت کے راستے پر پڑکر اسفل السافلین میں ہی کیوں شامل نہ ہو جائے۔

اس سے میرا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ متقی اور گنہ گار ہماری طرف سے برابر عزت و احترام کے
حقدار ہونے چاہئیں بلکہ میں یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ بحیثیت انسان ہونے کے ہر انسان
کچھ بنیادی حقوق ہیں اور اس حد تک وہ حقدار ہے کہ ہم سے اپنے وہ حقوق حاصل کرے اور
بحیثیت انسان ہونے کے جس حد تک احترام کا اس کا حق ہے وہ ہم سے پائے۔ ایک چھوٹی
سی مثال ہے کہ بحیثیت انسان ہونے کے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ 'مرنے پر' اس کی نعش کی
تذلیل نہ کی جائے اور مناسب طریقے پر اس کی تجہیز و تکفین کا انتظام کیا جائے۔

اس لیے اسلام نے جنگی مقتولین کا مثلہ کرنا منع فرمایا ہے، خواہ مقتولین کتنے ہی بڑے
رذیل اور دشمن خدا اور رسول کیوں نہ ہوں۔

ہمارے معاشرے میں یہ بات باعث مسرت ہے کہ احترام کی اور صورتوں میں ہم بے شک
اکثر کمزوری دکھاتے ہیں مگر مردے کو ہر حالت میں عزت کے ساتھ شرعی تدفین مہیا کرتے ہیں
آپ نے مختلف جگہ بے عزت و بیماری اور افلاس و فاقہ زنی سے لوگوں کو مرتے تو شاید دیکھا ہو
اور یہ بھی دیکھا ہو کہ باوجود علم ہونے کے ہمسائے اور واقف کار مدد کو نہ پہنچے مگر انہی میتوں
کو پامالی ہوتے، بلکہ بے کفن دفن ہوتے کبھی نہ دیکھا ہوگا، اور وہی لوگ جو ان کی بے کسی کی

موت کا انتہائی شقی القلبی سے تماشا کرتے رہے چندہ جمع کر کے تکفین و تدفین کا انتظام کر دیتے ہیں۔

انسان کی یہی چیزیں اس کو حیوانات سے ممیز کرتی ہیں، اور اسی امتیاز کا یہ نتیجہ ہے کہ انسان باقاعدہ شیرازہ بند معاشروں کی صورت میں رہ رہا ہے اور انسانی تعداد میں دن بدن اضافہ ہو رہا ہے جب کہ حیوانات کی تعداد (سوائے ان مفید حیوانات کے جن کی افزائش نسل خصوصی احتیاط کے ساتھ انسانوں کی توجہ کی وجہ سے ہو رہی ہے) روز بروز کم ہوتی جا رہی ہے اور آج حیوانات کے نمونے باقی رکھنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

یہ تو جملہ معترضہ تھا، ذکر یہ تھا کہ انسان ایک معاشرہ کی صورت میں رہتا ہے اور یہ اسی وجہ سے ممکن ہے کہ ایک انسان کسی نہ کسی حد تک دوسرے انسان کے چند بنیادی حقوق کا احترام کرتا ہے ورنہ یہ بقائے انسانی بلکہ تعداد، عقل اور زندگی کی آسائش کے سامانوں کی صورت میں ارتقاء ممکن ہی نہ ہوتا۔

آج بے شک ایک مکمل طور پر مہلک عالمی جنگ کا خطرہ ضرور سر پر منڈلا رہا ہے لیکن اس کے بالمقابل زندگی کو بہتر بنانے کی بیش از بیش کوششوں کے پہلو بہ پہلو برٹرنڈ رسل اور تھانٹ اور کوسین سیلی قسم کے لوگ انسان کی محبت سے مجبور اس خطرے کے خلاف کوشاں ہیں اور مجھے یقین واثق ہے کہ ان کی کوششیں ضرور بار آور ہوں گی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فداہ ابی وامی نے پہلی شریعتوں کے واجب کردہ اور تجربہ و عقل کی بنا پر ثابت شدہ بنیادی حقوق۔ حق جان، حق مال اور حق عزت پر حجۃ الوداع کے موقع پر آخری مہر تصدیق ثبت کر کے ہر مسلمان پر انسان کے یہ بنیادی حقوق فرض کر دیئے ہیں اور ان حقوق میں سے کسی کی بھی خلاف ورزی نہیں کی جا سکتی جب تک کہ کوئی شخص خود ان حدود کو نہ توڑے۔

اس صورت میں بھی ان حقوق کا غصب محض سزا کے طور پر ہو گا۔ اور حق عزت کی

خلاف ورزی کرنے والے کے لیے بھی سزا کے طور پر اتنی ہی بے عزتی کرنے کی اجازت نہیں دی گئی بلکہ کوئی سی اور سزا حتیٰ کہ موت تک ممکن ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک زانی بنیادی طور پر ایک دوسرے انسان کی عزت پر حملہ آور ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ اس کی سنگساری تو ہو سکتی ہے مگر ویسی ہی عزت کی خلاف ورزی نہیں۔ مال اور جان کے بنیادی حقوق کی خلاف ورزی کرنے والے کے لئے بھی سزائیں مقرر کر دی گئی ہیں۔

ایسے ہی بنیادی حقوق میں سے ہر انسان کا حق انصاف بھی ہے۔ اگر کسی انسان کا کوئی سا بھی جائز حق غصب کیا جاتا ہے تو جس بھی معاشرہ کا وہ ایک فرد ہے اس معاشرہ کا فرض ہے کہ نہ صرف یہ کہ زیادتی کرنے والے کی سرکوبی کی جائے بلکہ اس شخص کا غصب شدہ حق دلوایا جائے اور آئندہ کے لئے ایسے احتیاطی اقدام کئے جائیں کہ جہاں تک ہو سکے اس غلطی کا اعادہ نہ ہو۔ جو معاشرہ ایسا نہیں کرتا ہے۔ اور اپنے اس فرض سے لاپرواہی برتتا ہے یقیناً یہ لاپروائی اس معاشرہ کی اجتماعی موت کا پیش خیمہ ثابت ہو گی۔

بحث شاید کچھ زیادہ نظریاتی ہوتی جا رہی ہے۔ آیئے زندگی کے اس عملی پہلو کی طرف توجہ دیں جس سے مجھ کو اور ہم سب کو عام طور پر واسطہ پڑتا رہتا ہے۔ اور جہاں مندرجہ بالا بنیادی حقوق عام آدمی کے دائرہ اختیار سے نکل کر اجتماعی معاشرہ کی حدود میں پہنچ چکے ہیں۔ جس حق کا میں اب ذکر کرنے والا ہوں اس کی حفاظت کا موقع عام آدمی کو زندگی میں قدم قدم پر آتا ہے اور مجھے افسوس ہے کہ مجھ جیسے کمزور انسان باوجود اس کے بارے میں نظریاتی طور پر پختہ ہونے اور اکثر دوسروں کو تلقین و تادیب کرنے کے خود کمزوری دکھا جاتے ہیں۔

میری مراد ہر انسان کے اسی حق سے ہے کہ وہ خواہ کیسا ہی ہو اس سے بطور انسان کے نفرت نہ کی جائے۔ بلکہ اس کے ساتھ رحم، حلم اور محبت و شفقت کے ساتھ پیش آیا جائے۔ میرا جس چیز کی طرف اشارہ کر رہا ہوں وہ نسل رنگ اعرابی و عجمی اور شرقی و غربی کی تفریق ہے

یہی عصبی نفرت ہے جو دنیا کے اکثر حصوں مثلاً جنوبی افریقہ، جنوبی روڈیشیا حتیٰ کہ سب سے زیادہ مہذب کہلانے والے ملک ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں کش مکش اور عذاب کا موجب بنی ہوئی ہے۔

اس طرح نفرت نہ کرنے کا صرف یہی فائدہ نہ ہوگا کہ اس قسم کے بین الاقوامی نازیبا حالات پیدا نہیں ہوں گے بلکہ اپنی عام روزانہ زندگی میں اس پر عمل کرنے سے ہمارا معاشرہ ایک صحت منداور خوش حال معاشرہ بن جائے گا۔

ہمیں اپنے درمیان کسی انسان سے اس وجہ سے نفرت نہیں کرنی چاہیے کہ وہ کالا ہے یا بدصورت ہے یا مفلس ہے یا مفلسی کی وجہ سے صاف ستھرا نہیں رہ سکتا۔ ایک یتیم بچے سے اس لیے نفرت نہیں کرنی چاہیے کہ اس کے والدین زندہ نہیں۔ اور ایک مریض سے اس لیے نہیں گریز کرنا چاہیے کہ اس کا مرض اس کے جسم کو گندہ بنا رہا ہے۔

یہاں مجھے اپنے ان دوست کا بتایا ہوا واقعہ یاد آیا جو ان دنوں اس علاقہ کے ایک دور افتادہ شہر سے میرے پاس کوئٹہ تشریف لائے ہوئے ہیں۔ انھوں نے بڑے دکھ سے بیان کیا اور مجھے سن کر انتہائی دکھ پہنچا کہ وہاں کے ہسپتال کے ڈاکٹر کے پاس بیٹھے تھے اور باتوں باتوں میں ڈاکٹر صاحب مریضوں کی طرف اشارہ کرکے فرمانے لگے کہ "[illegible] These [illegible]" (مجھے ان غلیظ کمینوں سے سخت نفرت ہے)

خیال کیجیے کہ ایک عام انسان کو یہ زیب نہیں دیتا کہ کسی مریض سے اس لیے نفرت کرے کہ وہ غلیظ ہے بلکہ اس کا فرض ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کی عملی اعانت کرکے اس دکھ کے لیے اس کے پاس بیٹھے اور کہاں ایک ڈاکٹر کہ مریضوں سے ان غلیظ الفاظ میں نفرت کا اظہار کرے۔

اس حق کا ذکر کرنے سے میرا مقصد اس قسم کی لغزشوں کی طرف توجہ دلانا تھا جو ہمارے لیے نہ صرف بری بلکہ باعث ننگ ہیں۔

اس جگہ میں بنگال کے مشہور شاعر [illegible] کی ایک نظم میں بیان کردہ کہانی کا ذکر

کرسکتے نہیں رہ سکتا۔

اپنی نظم Dancing girl (رقاصہ) میں وہ ایک رقاصہ کا نقشہ کھینچتا ہے جو زیورات اور زرق برق لباس سے لدی وادِ عیش دے کر شہر میں داخل ہوتی ہے، اور ٹھوکر لگنے پر ایک خوبصورت نوجوان فقیر منش سادھو کو اپنے راستے میں سوتا ہوا پاکر اس کو اپنے ساتھ چلنے اور اس کے ساتھ زندگی کی شیرینیوں سے لطف اندوز ہونے کو کہتی ہے۔ سادھو اس وقت بھی نفرت کا اظہار تو نہیں کرتا مگر رقاصہ کی پُر از معاصی زندگی پر ناپسندیدگی کا اظہار ضرور کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جب میری ضرورت ہوگی میں ضرور آپہنچوں گا۔

چند سال بعد جب رقاصہ کو اس ننگِ انسانیت مرض کی وجہ سے جو ایسی زندگی کی آخری منزل میں ہوا کرتا ہے شہر سے باہر پھینک دیا گیا تو وہی سادھو اس کے قریب پہنچا، اور اپنے ہاتھوں سے اس کے زخم صاف کرکے مرہم پٹی کی اور ہر طرح سے اس کی تکلیف رفع کرنے کی کوشش میں مصروف ہوگیا۔

سادھو میں یہ جذبہ محض ایک انسان کی انسانیت کے احترام کا جذبہ تھا۔ اور یہی جذبہ ہے جس میں اس سادھو جیسی معراج حاصل کرنے کے لیے میں اپنے لیے ہمیشہ دعاگو رہتا ہوں اور ہر انسان کو اس مقام پر دیکھنا چاہتا ہوں۔

میں نے اس مضمون کے لیے خصوصاً یہ موضوع اس لیے چنا ہے کہ میں انتہائی دکھ کے ساتھ دیکھتا ہوں کہ ماضی میں بھی بہت دفعہ انسانیت کا احترام لوگوں کی نظروں میں کم ہوا اور آج بھی اجتماعی و انفرادی دونوں سطحوں پر ایسا ہو رہا ہے۔ ماضی میں یہ انسانیت کے احترام کی کمی ہی تھی جس نے غلامی کی بری حقیقت کو جنم دیا تھا۔ ماضی میں اس قسم کی باتیں تو شاید کسی حد تک قابلِ معافی ہوں کیونکہ انسان اب سے کم ترقی یافتہ اور روشن خیال تھا۔

مگر افسوس ہے کہ آج کا ترقی یافتہ اور روشن خیال کہلانے والا انسان بھی اس گراہک کے گڑھے میں گر رہا ہے۔ آج سرمایہ دار اور بڑے بڑے مل مالکوں کے ہاتھوں انسان کی انسانیت

کی ہتک ہو رہی ہے۔ آپ ہی کہیے کہ اگر مزدوروں کو انسانی لوازمات بھی مہیا نہ ہوں جب کہ ان سے ان کی استطاعت سے بڑھ کر کام بھی لیا جائے تو یہ انسانیت کی ہتک نہیں؟ اسی طرح یہ انسانیت کے احترام کی کمی ہی ہے جس کی وجہ سے ترقی یافتہ کہلانے والے ممالک کم ترقی یافتہ ملکوں کو ذہنی و معاشی طور پر غلام بنا کر ان پر ہر طرح کا ظلم روا رکھ رہے ہیں۔

اسی طرح ہم لوگ اپنی عام زندگی میں، غریب و امیر میں تفریق کرتے ہیں۔ اپنے امیر اور ہم پلہ پڑوسی سے تو تعلقات رکھتے ہیں۔ اس سے لین دین کا تعلق رکھتے ہیں۔ خوشی کے مواقع پر اس کو یاد رکھتے ہیں۔ تحفہ تحائف دیتے ہیں۔ تکلیف میں اس کی دلداری کرتے ہیں مگر اپنے غریب ہمسائے کو نظرانداز کر کے اس کو نہ جانے کن کن ذہنی مشکلات میں ڈال دیتے ہیں۔

میرا خیال ہے کہ آج کی بہت ساری برائیوں کا حل انسان کی کماحقہ عزت کو بحال کرنے میں ہے۔ شاید اسی لیے اللہ تعالیٰ نے بھی خبردار کیا تھا کہ وہ بندے کی حقوق اللہ کے متعلق لغزشیں تو معاف کر دے گا مگر حقوق العباد سے متعلق نہیں۔

مکتوباتِ مخدوم الملک

(۲)

خواجہ سلیمان

مخدوم الملک کے مریدوں میں اچھا مرتبہ رکھتے تھے۔ چوسہ میں قیام تھا۔ مکتوبات دوصدی میں مکتوب ۵۷، ۱۲۳، ۱۳۴ ان کے نام ہیں۔ پہلے مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ خواجہ سلیمان کسی سخت پریشانی میں مبتلا تھے۔ بشیر نام کے کسی شخص کی معرفت مخدوم الملک کو سارا حال معلوم ہوا۔ خواجہ سلیمان کی تسکین خاطر کے لیے چند کلمات لکھ بھیجے۔

ایک مرتبہ چوسہ کے کسی قاضی صاحب سے مولانا شیخ صدرالدین کے کسی مکتوب پر بحث چھڑ گئی۔ خواجہ سلیمان مولانا کی حمایت میں تھے۔ بات بہت زیادہ بڑھ گئی تھی۔ ملک خضر نے ایک خط میں یہ واقعہ مخدوم الملک کو بھی لکھ بھیجا۔ آپ کو قاضی جی کا رویہ ناپسند ہوا، اور یوں اظہار خفگی فرمایا:

"قاضی جی کی گفتگو سن کر مجھے بڑا ملال ہوا۔ استغفراللہ، استغفراللہ۔ شیخ سلیمان نے آخر گفتگو کی زحمت ہی کیوں گوارا کی۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ برس تک دعوت دی۔ ابوطالب اور ابوجہل جیسوں کو کیا فائدہ پہنچا۔ جو بے چارہ شریعت کی چھری سے ذبح ہو چکا ہے وہ مردہ ہے۔ شیخ سلیمان کی بات کیسے سن سکتا ہے۔ ایسوں سے احتراز ہی بہتر ہے۔"

لہ مکتوب ۵۷ مکتوبات دوصدی ص ۳۲۴

مولانا کمال الدین سنتوشی

مولانا کمال الدین سنتوس (بنگال) میں رہتے تھے۔ انھیں مخدوم الملک کے چند خطوط دیکھنے کا موقع ملا۔ ایک خط جو معرفت خداوندی کے سلسلہ میں تھا مولانا کی سمجھ میں نہ آیا۔ مولانا نے اس کا تذکرہ ایک مجلس میں کیا۔ وہاں مخدوم الملک کے ایک عزیز بھی موجود تھے جو تجارت کی غرض سے سنتوش گئے ہوئے تھے۔ ان کی زبانی مخدوم الملک کو جب اس کا علم ہوا تو مولانا کی تشفی کے لیے اس موضوع کی وضاحت میں ایک خط لکھا۔ مکتوبات دوصدی میں اس خط کا ۴۰ واں نمبر ہے۔ اس کے بعد مزید دو خطوط مولانا کے پاس لکھے گئے۔

خواجگی خواص پوری

حضرت خواجگی خواص پور ٹانڈہ (مغربی بنگال) میں قیام فرما تھے۔ مکتوبات دوصدی میں مکتوب ۲۴ اور مکتوب ۱۱۳ ان کے نام ہے۔ دونوں مکاتیب میں قناعت اور فقر کے اسرار سمجھائے گئے ہیں۔

مولانا محمود سنکامی

مولانا کے نام صرف ایک مکتوب ۵۶ مکتوبات دوصدی میں ہے۔ اس میں نفس پر قابو پانے پر زور دیا گیا ہے۔ کامیابی و ناکامی کے احساس کا فلسفہ سمجھایا گیا ہے۔ مخدوم الملک لکھتے ہیں:

"اے عزیز! ہماری تمام بلائیں اپنی خواہشات اور تمناؤں کی وجہ سے ہیں۔ خدا بھی ہو اور اپنی آرزو و مراد بھی پوری ہو دونوں باتیں ہرگز نہیں ہو سکتیں۔ اللہ کی خواہش کے ساتھ ساتھ اپنی خواہش کی بھی گنجائش ہو ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ کسی طرح کی بھی شرکت قبول نہیں کرتا۔"

"اے عزیز! انبیاء، اولیا، بادشاہ، امرا غرضیکہ سب چاہتے ہیں تو بہت کچھ مگر جو کچھ وہ چاہتے ہیں سب پورا نہیں ہوتا اور کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ آرزو دیکھے بغیر مل جاتا ہے۔ جس طرح انسان کو موت سے چھٹکارا نہیں۔ قانون الٰہی کے رسنے بھی گردن جھکانے کے سوا چارہ نہیں۔

مولانا حمید الدین

صدر العلماء مولانا حمید الملت والدین کے نام مکتوبات دوصدی کا ۵۸ واں مکتوب ہے۔

مولانا کو ان کی شہرت و عظمت کے پیش نظر قضا کا عہدہ کیا گیا۔ انھوں نے قبول کر لیا۔ مخدوم الملک کو خبر ہوئی تو سخت خفگی اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ مخدوم الملک نے شیخ صدر الدین کو بھی یہ ذمہ داری قبول کرنے سے منع فرمایا تھا۔ مگر انداز فہمائش مشفقانہ تھا۔ مگر مولانا حمید الدین کے سلسلہ میں مخدوم الملک کا تیور بدلا نظر آتا ہے اور فہمائش سے زیادہ مذمت کا پہلو اجاگر ہے۔ ملاحظہ ہو۔

"اطلاع ملی ہے کہ آپ نے قضا کی ذمہ داری اپنے سر لی ہے۔ اتنی بڑی ذمہ داری اس کے خطرات کو جانتے ہوئے باوجودیکہ کوئی مجبوری نہ تھی کیسے قبول کر لی۔ حیرت ہے۔ دل میں کھٹکا گذرتا ہے کہ شاید علم معرفت کے حصول میں آپ کے قلب میں خلل واقع ہوا ہے ورنہ علم معرفت کے فوائد و ثمرات سے محرومی کا کام آپ نہ کرتے۔ اور محبوب حقیقی کو چھوڑ کر غیر اللہ میں مشغول نہ ہوتے۔"

"اے بھائی اپنی حرکتوں سے باز آؤ۔ عمر کا آخر حصہ ہے۔ مشکلوں سے یہ تھوڑی مہلت حاصل ہے۔ کسی طرح اپنے کو اس وبال سے نکالو اور جو کچھ ہو چکا ہے اس پر توبہ و استغفار کرو۔"

"اے بھائی اللہ کی راہ میں جس قدر مجھے آپ کی صحبت رہی ہے اس بنا پر پہلے یہ خواہش تھی کہ کچھ لکھوں لیکن چونکہ آپ جاہ و مال کے گرویدہ ہو چکے ہیں ان میں سے ایک بت کی حیثیت رکھتا ہے اور دوسرا ازناری۔ خیال گزرا کہ شاید میری تحریر پسند نہ آئے اور لکھنا لکھانا برباد ہو جائے۔ پھر بھی چند سطور لکھنے پر جو مختصر ہیں طبیعت نہ مانی۔"

محمد دیوانہ

شیخ محمد دیوانہ پر عشق الٰہی کا غلبہ تھا۔ غالباً اسی سبب سے دیوانہ مشہور تھے۔ مخدوم الملک انھیں ایک خط میں عشق و محبت کے زبانی دعویٰ اور عمل کی حقیقت کو یوں سمجھاتے ہیں۔

"محبت کرنا تو ایک دعویٰ ہے۔ اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ دعویٰ کرنا تو بہت آسان ہے مگر دلیل دینا مشکل امر ہے۔"

مکتوبات دو صدی میں صرف ایک مکتوب ۵۹ ان کے نام ہے۔

مولانا نظام الدین

مولانا نظام الدین حضرت محبوب الٰہی کے مرید تھے۔ بہار شریف میں ایک زمانہ تک
… تفاق ہوا تھا۔ مخدوم الملک کو راجگیر کے جنگل سے شہر لاکر آباد کرنے والے یہی تھے۔
… میں دوستانہ اور مخلصانہ تعلقات تھے۔ لیکن انقلاب زمانہ نے دونوں کو جدا کردیا۔
… نظام الدین کو بہار شریف چھوڑنا پڑا۔ عرصہ تک ملاقات نہ ہوسکی۔ نامہ و پیام کا موقع
… مدت کے بعد مولانا نظام الدین مخدوم الملک کے پاس ایک خط بھجوانے میں
… کامیاب ہوسکے۔

جب یہ خط آپ کے پاس پہنچا تو آپ بہت متاثر ہوئے۔ قدیم تعلقات، ماضی کے
… قات اور پچھلی یادیں تازہ ہوگئیں۔ مخدوم الملک کے جوابی مکتوب کی وہ عبارتیں دونوں
… کے خلوص و محبت کو ظاہر کرتی ہیں۔ ملاحظہ ہوں۔ (مولانا نظام الدین سلطان محمد تغلق کے سالار
… ی اور استاد قتلغ خاں کے بھائی تھے)

حال دنیا را بپرسیدم من از فرزانۂ
گفت یا بادیست یا خوابیست یا افسانۂ

باز گفتم حال آں کس گو کہ دل در وے بست
گفت یا دیویست یا غولیست یا دیوانۂ

یار قدیم امام نظام الدین کو فقیر حقیر احمد یحییٰ منیری الملقب بشرف کی جانب سے سلام و
تحیت پہنچے۔ خط کا مضمون سے آگاہی ہوئی۔ گذرے ہوئے زمانے اور قدیم ملاقات یاد آگئی
… غمناک دل کے ساتھ یہ شعر زبان پر جاری ہوگیا:

گرد آمدہ بودیم چوں پروین یک چند
ایں شدہ از فراق وازہم گزند

ماناکہ نہ بودیم دریں رہ خرسند
ایزد چوں بنات نعش ما را پراگند

کیا کیا جائے خدا کو جو منظور ہوتا ہے وہی ہوتا ہے۔ قانون قدرت یہی ہے کہ یک جا

---

[1] مکتوب ۲۹ مکتوب دوصدی

ہونے کے بعد الگ ہونا پڑتا ہے۔ خدا کو جو منظور ہے اسی پر راضی ہونا پڑتا ہے۔ اسے بھائی دنیا میں کون ہے جسے دوستوں کی جدائی کا درد نہ ہوا ہو، اور شربت فراق کا مزانہ چکھنا پڑا ہو۔ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا آیا ہے۔ کہنے والے پر رحمت خدا کی۔

زہر لسیت بجائے بادہ در جام فراق   تلخ است سراسر ہمہ ایام فراق

تا من بزیم دعائے بد خواہم کرد   آں را کہ نہاد درجہاں نام فراق

اس کے بعد مخدوم الملک انھیں خدا سے لو لگانے اور آخرت کی طرف توجہ دینے کا مشورہ دیتے ہیں۔

شیخ مغربی

شیخ مغربی کون تھے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ مکتوبات دوصدی میں ایک مکتوب ۹۲ ان کے نام ہے۔ بس اسی سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ دکن کے علاقہ میں کسی دور دراز مقام بتالہ میں قیام فرما تھے۔ بہار شریف کے اطراف میں ایک جگہ منڈ کھر ہے وہاں شیخ اسحاق مغربی نام کے ایک بزرگ کی درگاہ ہے۔ یہ بزرگ مخدوم الملک کے زمانہ میں کہیں باہر سے تشریف لائے تھے۔ پھر منڈ کھر چلے گئے۔ وہاں پہاڑی کے نزدیک ویرانہ میں رہنے لگے۔

مخدوم الملک ان کا بہت احترام کرتے تھے اور ان سے ملنے برابر منڈ کھر جایا کرتے تھے۔ کچھ تحائف بھی ساتھ لے جایا کرتے۔ بتالہ والے شیخ مغربی اور حضرت اسحاق مغربی دونوں ایک ہیں یا دو بغیر تحقیق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ بہر حال شیخ مغربی کو مخدوم الملک نے جو خط لکھا ہے اس میں انتہائی عقیدت کا اظہار کیا گیا ہے۔ مکمل مکتوب درج ذیل ہے:

"شرف منیری جو اپنے قصور پر شرمندہ اور اپنی خطاؤں پر پریشان ہے جب تک زندہ رہے گا ندامت و حسرت میں رہے گا، آپ کو نہایت اشتیاق کے ساتھ سلام پیش کرتا ہے۔

چنانی درد لم حاضر کہ جاں در جسم و خوں در رگ
فراموشم نہ ٔ دفتے کہ دیگر وقت یاد آئی!

ملک حسام الدین کئی بار آئے اور آپ کا سلام پہنچایا۔ میں نے اسے دولت ابدی وسعادت سرمدی سمجھا۔ جب ملک حسام الدین واپس ہوئے تو میں نے ایک خط آپ کو لکھا تھا۔ ملا ہوگا۔ چونکہ آپ بستالہ میں قیام پذیر ہیں اور وہ مقام ایک گوشے میں واقع ہے۔ ہر شخص کا وہاں گذر نہیں اور چونکہ ہر شخص وہاں نہیں جا سکتا اس لیے آپ کو مکتوبات و یادگار نہیں بھیج سکا ورنہ اکثر خطوط بھیجتا۔

جب تک یہ چند دن کی زندگی باقی ہے اپنے قلب کی توجہ اس کم نصیب کی جانب رکھیں اور اس فقیر کے ترقی کار کی طرف توجہ فرمائیں تاکہ اس گرفتاری سے باہر نکل سکوں۔ کیا عرض کروں پاؤں پھنسے ہوئے ہیں۔ شریعت اجازت نہیں دیتی ورنہ آج ہی اور ابھی یہاں سے روانہ ہوکر اس مسجد تک آتا جس میں آپ رہتے ہیں۔ وہیں مجاوری کرتا اور اپنا ماتم آپ کو سناتا:

گردست صد ہزار جانم   پائے مبارکت فشانم

اس ناچیز نے بارہا ارادہ کیا کہ ہندوستان سے باہر نکلے۔ مسلمانوں کی صحبت اور درویشوں کی خدمت سے فائدہ اٹھائے۔ شاید اس طرح مسلمان ہوجائے۔ اور خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ اس وقت جو میرا حال ہے آئندہ کیا ہوگا؟

آج تک گردن سے زنار نہ اتار سکا اور نہ جمال توحید دیکھ سکا۔ اہل شرک وکفر کے درمیان بت پرستی میں عمر گزر رہی ہے۔ اپنے اعمال کو دیکھتا ہوں تو زنار۔ کفر۔ شرک اور نفس پرستی کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا۔ افسوس صد افسوس:

اندریں فتنہ کہ عزیا در سد جان مرا   ترک قتال وفرس تند تکاری مانده

مَن فات المولیٰ فات الکل   جس نے مولیٰ کو چھوڑا اس سے سب چیز چھوٹی

میرے لیے دونوں عالم کی مصیبتیں ہیں

ومن کان فی ھٰذہٖ اعمیٰ فھو فی الآخرۃ اعمیٰ۔   جو یہاں اندھا بنا رہا آخرت میں بھی ایسا ہی رہے گا۔

ابھی تک ان حالات سے دامن نہیں چھوٹا ہے افسوس کیا کروں:

کجا روم چہ کنم وکرا شفیع آرم   دے کہ رفت زدستم چگونہ باز آرم

میرا تو معاملہ عجیب ہے کوئی شیخ کہتا ہے کوئی مرید ہوتا ہے ایک ملک المشائخ کہتا ہے تو دوسرا قطب الاولیا کہتا ہے اور حال یہ ہے کہ ابھی تک میں نے مسلمانی کا چہرہ بھی نہیں دیکھا اور نفس کا زنار گردن سے نہیں اتارا ہے۔ افسوس میری کتنی فضیحت ہے اللہ کی رحمت ہو اس پر جس نے کہا ہے:

صوفی و سیاہ پوش و شیخ چلہ دار   این جملہ شدی ولے مسلماں نہ شدی

خلاصہ یہ ہے کہ اپنا حال نہ لکھنے کے لائق ہے اور نہ بیان کرنے کے قابل،

نمی دانم کرا مانم بدیں سیرت گرفتارم
نہ من ہندو نہ من مسلم نہ من مزند نہ بدکارم

اب اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے کہ دوستوں کی طرف نگاہ کروں۔ محبوں کے قدموں پر گر جاؤں اور فریاد کروں کہ اپنی ذات والا صفات کی زکوٰۃ میں اس مفلس گدا پر توجہ کریں اور اس خاص وقت میں جس کی عبارت لی مع اللہ ہے حضرت رب العزت سے اس کم نصیب کے لیے کچھ طلب کریں اور لے کر اٹھیں ع

رفتم از دست ار نگیری دست

٥ دریاب دگر تو ورنہ یابی   ناچیز شوم دریں خرابی

جب سے دنیا قائم ہے یہی ہوتا آیا ہے کہ گرے ہوئے دوستوں کا ہاتھ دوستوں ہی نے پکڑا ہے اور سہارا دیا ہے ع

یار کار افتادہ را یاری ہم از یاراں رسد

افسوس! جو غلطیاں اس حقیر سے ہوئی ہیں وہ ظاہر و ثابت ہیں لیکن معاف کرنے والے کی نظر اس پر نہیں ہوتی وہ تو اپنے کرم و نوازش کو دیکھتا ہے۔ جس پر اوبار ہے اس سے جفا سرزد ہو

ہے۔ قبول کرنے والا وفا کرتا ہے۔ بے پایہ قصور کرتا ہے دولت و لا وقار کا اظہار کرتا ہے:

در رحمت خود بین و مبین در گنہ ما — تا پُر ز گنہ از سر تا ناخن پایم

والسلام

سلطان فیروز تغلق

خواجہ عابد ظفر آبادی کا کچھ مال سرکاری افسروں کی زیادتی کے باعث تلف ہو گیا تھا۔ وہ اپنی فریاد لے کر سلطان کے پاس جانا چاہتے تھے۔ مخدوم الملک نے بھی سلطان کے نام ایک خط دیا جس میں رسول اللہ اور صحابہ کرام کے دور کے واقعات سے مثالیں دے کر مظلوموں سے ہمدردی اور انصاف کرنے کی درخواست کی تھی اور خواجہ عابد ظفر آبادی کے معاملہ کی جانب توجہ دلائی تھی۔

ملک داؤد

ملک داؤد سلطان محمد تغلق کے دامار تھے۔ مخدوم الملک سے غائبانہ عقیدت تھی۔ ایک خط انھوں نے بڑے احترام و ادب کے ساتھ لکھا۔ اسی کے جواب میں مخدوم الملک کا ایک خط ان کے نام ملتا ہے۔ ملک داؤد خود عالم تھے اور علما و مشائخ کی قدر کرتے تھے۔ مخدوم الملک نے بھی اسی خلوص و احترام کے ساتھ انھیں جواب دیا۔ آپ لکھتے ہیں:

"شرف منیری جو آستانۂ علما کا سگ گرگیں ہے سلام عرض کرتا ہے اور نہایت شرمندہ و معذرت خواہ ہے۔ آپ کا خط جس میں میرا ذکر انتہائی تواضع کے ساتھ کیا گیا ہے ملا۔ یہ سگ روسیاہ اپنی حقیقت سے واقف ہے۔ سمجھ میں نہیں آیا کہ آپ نے میرا ذکر اتنے ادب کے ساتھ کیوں کیا ہے۔"

"حضور والا نے مجھ کو ملک المشائخ قطب الاولیا اور خود کو ایک معتقد کی حیثیت سے ظاہر کیا ہے۔ افسوس اپنا حال تو یہ ہے کہ شقاوت و ادبار، لعنت و خاکساری، بت پرستی اور زناداری سے معاملہ آگے نہیں بڑھا ہے۔ آہ ثم آہ لوگوں کو اس ناچیز کے بارے میں اور اس کے نفاق و خذلان کے متعلق کچھ اور گمان ہے۔"

"جناب عالی کے یہ القاب لکھنے کی اگر یہ وجہ ہے کہ اس حقیر کی شاید کچھ شہرت ہے تو اس معاملہ میں شیطان ہم سے زیادہ ہے۔"

"اے صدر بزرگوار اسلام ایسا دین نہیں کہ میرے جیسے گندے کو اپنا چہرہ روشن دکھلائے۔"

مولانا بایزید

مولانا بایزید کے نام مکتوبات دوصدی کا مکتوب ۹۵ ہے۔ اس خط میں مولانا کو سمجھایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے محبوب اور مومن بندوں کو آزماتا ہے اس لیے اس آزمائش ابتلا میں ثابت قدم رہنے کی ضرورت ہے۔ مولانا اس امتحان میں پورے اتر چکے تھے۔ مخدوم الملک اس پر مسرت و اطمینان کا اظہار کرتے ہیں:

"اے عزیز! الحمد للہ یہ دولت تم عزیز کو حاصل ہو چکی ہے۔ ہاں دیکھو فقیروں اور مفلسوں کو اس دولت میں نہ بھولو۔ یہ دعا کی قبولیت کا وقت ہے۔"

شیخ نصیر الدین

آپ مخدوم الملک کی ملاقات کے ارادے سے بہار شریف تشریف کے لئے اتفاق سے مخدوم الملک کہیں باہر گئے ہوئے تھے۔ انھیں ملاقات سے محرومی کے قلق کے ساتھ سفر کی صعوبت بھی برداشت کرنا پڑی۔ جھنجلاہٹ میں دو خطوط ایسے لکھ ڈالے جن شکایت کا لہجہ کچھ تیز تھا۔ مخدوم الملک کو ان کی یہ شکایت بجا معلوم ہوئی۔ جواب میں معذرت کا خط لکھا۔

امین خاں

ان کے نام صرف ایک مکتوب ۱۰۲ مکتوبات دوصدی میں ملتا ہے۔ امین خاں کون تھے اور کہاں کے رہنے والے تھے کچھ پتہ نہیں چلتا۔ مکتوب میں وسوسہ سے بچنے کی تلقین کی گئی ہے اور تزکیہ نفس پر زور دیا گیا ہے۔

شیخ قطب الدین

ان کے نام صرف ایک مکتوب مکتوبات دوصدی میں ہے۔ یہ استقامت اور راہ دین کے موضوع پر ہے۔ مخدوم الملک نے انھیں "فرزندم قطب الدین" کہہ کر مخاطب کیا ہے۔

فخر الدین

انھیں بھی مخدوم الملک نے فرزند فخر الدین کہہ کر خطاب کیا ہے، اور مکتوب میں کئی جگہ فرزند لکھا ہے۔ یہ ظفرآباد میں رہتے تھے اس لیے مولانا مظفر بلخی کے حوالہ کر دیا تھا اور ہدایت کی تھی کہ شریعت و طریقت کے جملہ امور میں انھیں سے مشورہ کریں اور جو مولانا مظفر کہیں اس پر مین میری ہدایت تصور کرتے ہوئے عمل کریں۔

خواجہ احمد

مکتوبات دوصدی میں ۱۳۹ واں مکتوب خواجہ احمد نام کے ایک شخص کو لکھا گیا ہے خواجہ احمد کے بارے میں مزید کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔ بہرحال آپ کے عقیدت مندوں میں تھے۔

امام تاج الدین

۱۵۲ ویں مکتوب میں مخدوم الملک امام تاج الدین کو نصیحت کرتے ہیں کہ جب کسی درویش کی صحبت اختیار کی جائے تو ان کی پوری طرح اتباع کی جائے۔ یہ مکتوب نہایت مختصر ہے۔ امام صاحب کے خط کے جواب میں لکھا گیا ہے۔

ملک معز الدین

خواجہ قبول نام کے ایک شخص کی معرفت مخدوم الملک کو ملک صاحب کا خط ملا تھا۔ اسی کے جواب میں ایک خط لکھا۔ مکتوبات دوصدی میں ملک معز الدین کے نام مخدوم الملک کے خط کا نمبر ۱۲۰ ہے۔

چاٹگام سے روانہ ہوئے لیکن راستے ہی میں تھے کہ مخدوم الملک رحلت فرما گئے۔

سکندر شاہ

بنگال کے فرماں روا سلطان سکندر شاہ کے پاس بھی آپ کے مکتوبات پہنچنے کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ بعض امور میں آپ سے مشورہ کیا کرتا تھا۔ اس کا انکشاف مولانا مظفر بلخی کے ان خطوط سے ہوتا ہے جو انھوں نے سلطان سکندر کے لڑکے سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کو لکھے تھے۔ اعظم شاہ نے مولانا مظفر بلخی سے غیر مسلموں کو اعلیٰ عہدوں پر بحالی کرنے کے سلسلہ میں رائے طلب کی تھی۔ مولانا نے اس کی مخالفت کی اور یاد دہانی کی کہ میرے مرشد سے بھی آپ کے والد بزرگوار کی اس سلسلہ میں خط وکتابت ہو چکی تھی۔ لیکن خود مخدوم الملک کے خطوط جو آپ نے سکندر شاہ کو لکھے تھے دستیاب نہیں ہوئے۔

شیخ نصیر الدین چراغ دہلی

مناقب الاصفیا کی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سے بھی مخدوم الملک کا سلسلہ مکاتبت قائم تھا۔ مخدوم الملک کے بعض خطوط شیخ نصیر الدین دہلی کو اتنے پسند آئے کہ وہ کہنے لگے کہ

"شیخ شرف الدین نے اپنے مکتوبات کے ذریعے ہم لوگوں کے کفر صد سالہ کو روز روشن کی طرح آنکھوں کے سامنے کر دیا ہے۔"

مکتوبات دو صدی میں ایک مکتوب شیخ نصیر الدین کے نام ہے۔ معلوم نہیں کہ یہ حضرت چراغ دہلی ہی ہیں یا کوئی دوسرے۔

مخدوم جہانیاں جہاں گشت

حضرت سید جلال بخاری جہانیاں جہاں گشت کے پاس بھی مخدوم الملک کے مکتوبات پہنچتے رہتے تھے اور وہ بہت غور وفکر کے ساتھ آپ کے مکتوبات کا مطالعہ کیا کرتے تھے مناقب الاصفیا میں درج ہے کہ سید جلال بخاری سے کسی نے پوچھا کہ آج کل آپ کا کیا

مشغلہ ہے۔ فرمایا شیخ شرف الدین کے مکتوبات کا مطالعہ کرتا ہوں۔ پھر کسی نے پوچھا کیا پایا۔ جواب دیا ابھی تک میں ان مکتوبات کے بعض مقامات کو سمجھ بھی نہیں سکا ہوں۔ لیکن پیر بدر عالم زاہدی۔ سکندر شاہ۔ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی اور مخدوم سید جلال بخاری کے نام جو خطوط لکھے گئے تھے وہ نا پید ہیں اور نہ ان لوگوں کے خطوط ملتے ہیں جو انھوں نے مخدوم الملک کو بھیجے تھے۔

---

(۳)

مکتوبات میں زیادہ اہم وہ خطوط ہیں جو قاضی شمس الدین۔ شیخ عمر۔ ملک خضر اور ملک حسام الدین کو لکھے گئے ہیں۔ کیونکہ ان بزرگوں کو مخدوم الملک کے پاس رہنے کا موقع نہ تھا ان کی ساری تعلیم و تربیت خطوط کے ذریعہ ہوئی تھی۔ لہذا انھیں حضرت مخدوم نے ایک تجربہ کار مدرس، ماہر نفسیات، عالم باعمل اور مشفق پیر و استاد کی طرح سب کچھ سمجھانے کی کوشش کی ہے۔

قاضی شمس الدین اور ملک حسام الدین کو ابتدا میں اتنا موقع بھی نہ تھا کہ مخدوم الملک سے بیعت حاصل کر سکیں۔ لیکن ان کے طلب شوق اور عقیدت کا یہ عالم تھا کہ مخدوم الملک بھی متاثر ہوئے اور حلقۂ ارادت میں داخل کریں۔ بہار جانے کا موقع نہ تھا اس لیے ان سے غائبانہ بیعت لی گئی۔

غائبانہ طور سے مخدوم الملک کسی کو اپنے حلقۂ ارادت میں کس طرح شامل کرتے تھے اس کا طریقہ خود مکتوبات سے معلوم ہو جاتا ہے۔ قاضی شمس الدین کو مکتوبات دو صدی کے مکتوب ۵۲ میں لکھتے ہیں،

"اے بھائی جب تمھاری عقیدت اور حسن ظن مجھ فقیر کے ساتھ ہے تو میں نے بھی قبول کیا۔ اپنے بزرگوں کی ٹوپی بھیج رہا ہوں۔ ایک دعوت کیجیے اور درویشان راہ طریقت جو اس جگہ ہوں ان کی موجودگی میں اسے پہنیے۔ دو رکعت نماز شکرانہ ادا کیجیئے۔ روز و شب باوضو

رہنے کی کوشش کیجیے۔ اور ہر وضو کے بعد دو رکعت شکرانہ ادا کرتے رہیے اور روز و شب میں جو فرحت کی گھڑی بھی میسر آئے اگرچہ نماز عصر کے بعد ہی ہو میرے مکتوبات اور ملفوظات جو پہنچے ہیں مطالعہ میں رکھیے اور بقدر دست اس پر عمل کیجیے:

تقصیر مکن ہیچ تو در کردن طاعت   کانناکہ بیابیت تماجملہ بداوست

اور مکتوبات کو العلماء احسن السامعین تصور کر کے پڑھیں۔ گویا مجھ فقیر کی زبان سے سن رہے ہیں۔"

قاضی حسام الدین کو بھی اسی طریقہ سے حلقۂ ارادت میں شامل کیا گیا تھا۔[۱]

"چونکہ تم کو اس فقیر سے حسن ظن ہے، اور اپنا ارادہ اس فقیر سے منسلک ہونے کا ظاہر کیا ہے اور کلاہ درویشی طلب کی ہے فقیر نے بھی تم عزیز کو قبول کیا۔ فقیر کی ٹوپی جس کا دستور بزرگوں سے آرہا ہے بھیجی جا رہی ہے۔"

اس کے بعد تمام اسی طریقے پر عمل کرنے کی تاکید کی گئی جس کی ہدایت قاضی شمس الدین کو دی گئی تھی۔ وقتاً فوقتاً جن مختلف امور و موضوعات پر مخدوم الملک نے مکتوبات لکھے تھے ان میں سے کچھ اہم کے اقتباسات و خلاصے ملاحظہ ہوں،

ترکی کے نئے وزیر اعظم

سلیمان ضمیرل

جس کا دروازہ ہر ملاقاتی کے لیے کھلا رہتا ہے

جمہوریہ ترکیہ کے نئے وزیر اعظم جناب سلیمان ضمیرل جو میدان سیاست میں آنے سے پہلے ملک کے ایک ممتاز انجینیر تھے بڑے کشادہ دل اور وسیع الظرف آدمی ہیں۔ پچھلے سال جب وہ موجودہ حکمران جماعت عدالت پارٹی کے صدر منتخب ہوئے تو ملکی سیاسیات کے افق پر ان کے اچانک آجانے کو بڑی اہمیت دی گئی۔

عہدۂ صدارت پر فائز ہونے کے صرف دو ماہ بعد وہ وزیر اعظم عصمت انونو کی کل جماعتی حکومت کو توڑ دینے میں کامیاب ہو گئے۔ مسٹر خیری ارگوپلو" کی قیادت میں جب نئی حکومت بنی تو ضمیرل نائب وزیر اعظم کے عہدے پر متمکن ہوئے۔ اس کے بعد انھوں نے جماعت کی ساری مشینری میں نئی روح پھونک دی اور حالیہ الیکشن کے دوران انتخابی مہم کو ایسی خوبی اور مہارت سے چلایا کہ تمام حریفوں کو فاش شکست دے کر ترکیہ کی وزارت عظمیٰ کی کرسی پر قابض ہو گئے۔

سلیمان ضمیرل یہودیوں کے ازلی دشمن اور عرب ریاستوں کے لیے ہمدردی کے بڑے گہرے جذبات رکھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سلطنت عثمانیہ کے زمانہ میں یہود کی خفیہ تحریکوں نے ترکیہ کو بڑا نقصان پہنچایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ میرے ملک کے لاتعداد مسائل کا حل نہ تو اشتراکیت پیش کر سکتی ہے اور نہ انیسویں صدی کا استعمار ہی اس کا مجرب علاج ہے۔ اسلامی اقدار اور تو روایات کا ان کے دل میں بڑا احترام ہے اور اب تو وہ انھیں بائیں بازو کے مفکرین اور

ملک کے دشمن عناصر کے خلاف بلاجھجک پیش کر سکتے ہیں۔ ضمیر یل ہمیشہ اس امر کے خواہش مند رہے ہیں کہ ترکیہ کو اس کے پاؤں پر کھڑا کر دیا جائے۔ لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ مشرقی یا مغربی بلاک سے متعلق کسی بھی ملک سے کوئی امداد اور معاونت قبول نہ کی جائے۔

اندرون ملک سلیمان ضمیر یل تعلیم پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں اسی لیے اساتذہ اور طلبا کے لیے ان کے دل میں محبت اور منزلت کے بڑے گہرے جذبات موجود ہیں۔ ترکی میں عام خیال یہ ہے کہ ان کے عہد حکومت میں تعلیمی میدان کے اس خلاء کو ضرور پُر کر دیا جائے گا جو عرصہ دراز سے محسوس کیا جا رہا ہے۔ اس سلسلے میں امید کی جاتی ہے کہ مزید متعدد کالج اور یونیورسٹیاں قائم کی جائیں گی۔

اس سالہ سلیمان ضمیر یل صوبہ سپارٹا کے ایک گاؤں "اسلام کوئیو" میں ایک کسان کے ہاں پیدا ہوئے۔ ترکیہ میں وہ جنوبی اناطولیہ جیسے مردم خیز خطے کے رہنے والے ہیں جس کی خاک نے عصمت انونو، جلال بایار اور عدنان میندریس جیسے گرانمایہ لوگ اور لالہ پیدا کیے۔ اس علاقے پر گیارھویں صدی عیسوی میں سلجوق ترکوں نے قبضہ کیا۔

ضمیر یل نے ابتدائی تعلیم ایسے ماحول میں حاصل کی جس پر قوم پرستی کی بڑی گہری چھاپ تھی۔ آغاز ہی سے ان کی طبیعت کا میلان انجینئرنگ کی طرف تھا۔ وہ بڑے ذہین، محنتی اور اپنے سکول میں ہر دلعزیز تھے۔ سکول کے بعد مزید تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ استنبول چلے گئے جو ان دنوں علم و عرفان کا مرکز تھا۔ وہاں وہ استنبول ٹیکنیکل یونیورسٹی کے شعبۂ تعمیرات میں ہائیڈرالک سیکشن میں زیر تعلیم رہے۔ بعد ازاں ۱۹۴۹ء میں وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے امریکہ چلے گئے۔ جہاں ایک سال تک مقیم رہے۔ ۱۹۵۲ء میں آئزن ہاور سکالرشپ پر امریکہ چلے گئے۔ اس بار جب واپس آئے تو میندریس حکومت نے ان کی خدمات حاصل کر لیں، اور انھیں ۱۹۵۴ء میں اسٹیٹ واٹر ورکس کا ڈائرکٹر جنرل بنا دیا گیا۔ اس

مقام پر وہ ۱۹۴۰ء تک تعینات رہے۔ چھ سات سال کے اس مختصر سے عرصہ میں انھوں نے پندرہ نئے ڈیم اور سات سو نہریں تعمیر کرائیں۔ علاوہ بریں ان کی نگرانی میں آب پاشی اور برق رسانی کے کئی ایک منصوبے پایۂ تکمیل کو پہنچے۔ انہی درخشاں کارہائے نمایاں کے سبب انھیں "بندوں کا بادشاہ" کہا جائے گا۔

سلیمان ضمیر لِ بڑے تومند جوان ہیں۔ مسکراہٹ اور شگفتگی ہمیشہ ان کے چہرے پر کھیلتی رہتی ہے۔ انھیں اہل خاندان خصوصاً اپنی والدہ اُمّان خانم سے قلبی لگاؤ ہے۔ وہ شادی شدہ ہیں لیکن تاحال ان کے ہاں کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ان کی تعلیم یافتہ بیوی "ناظمیہ" قابل تقلید خاتون ہیں۔ سیاسی دوروں کے دوران وہ اپنے شوہر کا حتی الوسع ہاتھ بٹاتی رہتی ہیں۔

ضمیر لِ طبیعت کے قدرے نازک اور تکلف اور رکھ رکھاؤ سے مبرّا واقع ہوئے ہیں۔ اپنے نام کے تمام خطوط خود پڑھتے اور ان کا جلد جواب دے دینے کے قائل ہیں۔ وہ بڑے دور اندیش اور عوام الناس کے گرویدہ ہیں۔ کل جماعتی حکومت میں جب انھیں نائب وزیر اعظم بنایا گیا تو انھوں نے اپنے سیکرٹری کو فوراً ہدایت کر دی کہ میرا دروازہ ہر اس شخص کے لیے کھلا ہے جو کسی بھی معاملے میں مجھ سے بات کرنا چاہتا ہو۔ تمہارے لیے لازم ہے کہ ہر ملاقاتی کو مجھ سے ملا دو۔

اپنی دیانت، خلوص اور اپنے کام میں انہماک کی وجہ سے نہ صرف فوج کے اعلیٰ افسر ان کے مداح ہیں بلکہ مخالفین تک کو اس امر میں انگلی اٹھانے کا یارہ نہیں۔ اسی لیے مبصرین کا خیال ہے کہ ان کے اور مسلح فوجوں کے درمیان کسی تصادم کا کوئی امکان نہیں۔ ان کی یادداشت کے بارے میں یہ بات معروف عام ہے کہ اسمبلی اور سینٹ

ین عدالت پارٹی کے ہر ہر رکن کا نام اور اس کی شکل ان کے لاشعور میں محفوظ رہتی ہے وہ انگریزی اور فرانسیسی زبان کے بڑے اچھے مقرر ہیں۔ تمام ترکوں کی طرح ضمیریل بھی بڑے پکے اور مخلص مسلمان ہیں۔ انھوں نے اپنی زندگی میں روزہ کبھی قضا نہیں کیا۔ ذہنی اعتبار سے اگرچہ وہ انجینئر ہیں لیکن جدید ترکی ادب اور ترکی اہل قلم کی نگارشات سے لطف اندوز ہونے کے لیے کبھی کبھار وقت نکال لیتے ہیں۔ وہ دورِ جدید کے مسلمان فضلاء کا بڑا احترام کرتے ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ ملک میں تعلیمی اور اسلامی اصلاحات رائج کی جائیں۔

کسی کی بدخواہی کرنا یا دل میں کسی کے خلاف نفرت کے بیج بوتے رہنا ان کے نزدیک لائق ستائش نہیں، اور یہی امر ان کی عظمت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے حالیہ انتخابات میں ان کی کامیابی کے بعد جب ان سے پوچھا گیا کہ کیا آپ انتقام لینے کا کوئی ارادہ رکھتے ہیں تو اس کے جواب میں جو کچھ انھوں نے کہا ان کی سیر چشمی اور وسیع الظرفی کا بین ثبوت ہے۔ انھوں نے کہا:

"کس کا انتقام؟ کس سے؟ کوئی انتقام نہیں صرف عدل و انصاف امن وچین اور محبت و اخوت۔"

میوزیم کی نئی عمارت جس کی لاگت کا اندازہ کوئی ایک کروڑ روپیہ ہے حکومت ہند اور آندھرا پردیش کی سرکار کے ذمہ ہوگا۔ اس میں سالار جنگ کے جانشین کا فیاضانہ عطیہ بھی شامل ہے۔

میوزیم اپنے بانی نواب یوسف علی خاں سالار جنگ سوم کے ذوق لطیف، فیاضی اور نوادرات کے حاصل کرنے کے باعمل جذبے کا حامل ہے۔

موصوف ۱۸۸۹ء میں ریاست حیدرآباد دکن میں وزرائے اعظم کے ایک روایتی خاندان میں پیدا ہوئے۔ ابھی یوسف علی خاں ایک ہی سال کے ہوئے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔

مدراس سے میٹرک کرنے کے بعد وہ حیدرآباد میں مقیم ہو گئے۔

صرف ۲۳ سال کی عمر میں حیدرآباد دکن کے وزیر اعظم بنائے گئے، لیکن تین ہی سال کے بعد انھوں نے چند شخصی مجبوریوں کی بنا پر اس عہدے کو چھوڑ دیا۔ اس نوجوان کی دلچسپی کے میدان کچھ اور ہی تھے۔ انھیں قلمی نسخوں، نوادرات، جواہرات، تاریخی اشیاء کی تلاش اور سیر و سیاحت بے حد مرغوب تھی۔ ان کا علمی ذوق بھی کچھ کم نہ تھا۔ انھوں نے ایک لاکھ روپے علی گڑھ یونیورسٹی کو بطور عطیہ دیے۔

اپنے صرفے سے ایک اردو رسالہ "شہاب" جاری کیا۔ بہت سے ادبی اداروں کی سرپرستی کی۔ ان میں وہ مشہور ادارہ "مجلس مخطوطات" بھی شامل ہے جس نے اہم دکھنی شعرا کے کئی مخطوطے تنقید و تشریح کے ساتھ شائع کیے۔

ان سب کے باوجود ان کی دلچسپی کا اصل مرکز نوادرات کی فراہمی تھا جس پر انھوں نے کوئی پچاس کروڑ روپے صرف کیے۔

اپنے انتقال کے وقت یعنی ۱۹۴۹ء میں وہ ایک ایسی تین سو کمروں پر مشتمل عمارت بطور میوزیم بنانے کے بارے میں سوچ رہے تھے جس میں مختلف اقسام کی اشیاء

سالار جنگ میوزیم

دنیا کا عظیم ترین شخصی ذخیرہ

ڈاکٹر محمد حسن

"عجائب گھر" ماضی اور حال کے درمیان ایک کارآمد تعلق کا کام دیتے ہیں۔ وہ کسی قوم کی بلکہ تمام نسل انسان کے خود نوشت سوانح کا ایک نمایاں باب ہیں۔ حیات انسان کے مسلسل ارتقا کے یہ آثار سارے علم کی بنیاد بن جاتے ہیں۔ اسی لیے عجائب گھر انسانی تمدن کا مرقع بھی کہے جا سکتے ہیں۔

حیدرآباد (دکن) کا "سالار جنگ میوزیم" صرف ایک پامن ایسا مقام ہی نہیں جس سے تہذیبی ارتقاء کے لیے بنی نوع انسان کی جدوجہد کے آثار ملتے ہوں بلکہ اس میں اور بھی قابل فخر خصوصیات ہیں۔ ایک شخص کے جمع کردہ نوادرات اور اشیاء کے آرٹ کا شاید ایسا گرانقدر ذخیرہ ہے جس کا شمار غالباً دنیا کے بہترین خزینوں میں ہو سکتا ہے۔

یہ میوزیم سر سالار جنگ کے آبائی محل میں ہے۔ لیکن اس کی نئی عمارت کا سنگ بنیاد رود موسیٰ کے کنارے رکھا گیا ہے جس کی لہروں نے حسن و عشق اور جنگ و جدل کے کتنے مناظر دیکھے ہیں۔ دودمان قطب شاہی کا وہ نوجوان شہزادہ جو بعد میں سلطان قلی قطب شاہ کے نام سے والی سلطنت ہوا، اسی موسیٰ ندی کو اندھیری طوفانی راتوں میں پار کر کے دوسرے کنارے پر اپنی محبوبہ حیدر محل (بھاگ متی) سے ملنے جاتا تھا۔ شہر حیدرآباد کا نام اسی حیدر محل کے نام سے لیا گیا۔

نمائش کی جا سکے۔

مخطوطات کا نادر ذخیرہ

کسی واحد شخص کے لیے اتنی اعلیٰ قیمتی اور مختلف اقسام کی چیزوں کا جمع کر لینا ایک ناقابل یقین سی بات ہے۔

یہ میوزیم نوادرات، تصاویر، چینی مٹی کے ظروف، جاپانی نقاشی، ایرانی قالین، ظروف، جواہرات سے مرصع مغل اسلحہ جات، سنگ تراشی، دستکاری اور میناکاری کے کامیاب نمونے، لکڑی کی آرائشی اشیاء، خوش خطی کے نمونے، متحجر جواہرات، اور بلور کی چیزوں کا ایک خزانہ ہے۔ صرف نادر مخطوطات کی تعداد ہی ۹۶۵۰ بتلائی گئی ہے۔ یہ مخطوطات جو مشہور خدا بخش لائبریری (پٹنہ) کے ذخیرے سے دوگنے کے قریب ہیں۔ ان کے تنوع کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان میں ۲۴۵۹ عربی کے ۶۴۱۴ فارسی اور ۵۴۰ اردو اور ہندی کے مخطوطات ہیں۔ انگریزی کے بھی ہزاروں مخطوطے موجود ہیں۔

قرآن مجید کے ۳۶۸ مخطوطے خوش خطی کے مختلف اسلوبوں کے حامل ہیں۔ ان میں خط نسخ گلبار، کوفی، رلین، بہار، گلزار، معرب اور ساٹ کے نمونے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ ذخیرہ عظیم اور لاثانی ہے۔ یہاں تحفہ، سمیع، خمسہ نظامی وغیرہ کے بھی کئی اہم نسخے ہیں۔

مخطوطات کے عظیم الشان ذخیرہ سے قطع نظر دوسری نادر اشیاء بھی بے شمار ہیں۔ جن میں ہاتھی دانت کی وہ چار کرسیاں بھی ہیں جو فرانس کے لوئی پانزدہم نے ٹیپو سلطان کو تحفۃً بھیجی تھیں۔ سلطان ٹیپو کی تلوار اور عمامہ، لوئی چہاردہم اور نپولین کا مکمل فرنیچر سیٹ مشہور مصور ٹی۔ سڈنی۔ کوپر کی مصوری کا ایک مشہور نمونہ کیٹلز ان ری پوز' گوئٹے کے فاؤسٹ کے دو کرداروں پر مبنی منقش لکڑی کا ایک دلآویز نمونہ، اور بیرونی کا سنگ مرمر کا شہرہ آفاق مجسمہ "Veiled Rachel" ہے۔

مخطوطات کے بیسیوں نسخے مصوری، ادب، اور آرٹ کا امتزاج ہیں۔ حاشیہ پر مطلا نقاشی کے علاوہ، ان میں فن خوش نویسی کے لاجواب نمونے پیش کیے گئے ہیں۔ اس فن کے بارے میں مشرق کے کئی اہل علم کی رائے ہے کہ یہ مصوری ہی کی ایک طرز ہے۔ "ایک مشرقی لائبریری" کا مصنف او۔ کو۔ ٹو۔ تو سالار جنگ میوزیم کے آرٹ اور ادب کے نوادرات بیان کرنے میں رطب اللسان ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ دنیا میں کسی اور جگہ خوش نویسی کے اتنے حسین، سحر آفریں اور باکمال نمونے نہیں ملتے۔ میوزیم میں محفوظ شدہ اوراق رنگ و نور سے درخشاں ہیں۔ ان نمونوں میں ایک عجیب سادگی و پرکاری ہے۔ کوئی نمونہ کسی غریب عالم کی واحد جلد ہے۔ کوئی کسی خان خاناں کی مغل بادشاہ کو نذر ہے۔ کوئی کسی مبتلائے مصیبت اور متزلزل ذہن والے بادشاہ کے بارے میں پیشین گوئی ہے۔ کوئی کسی حسین و جمیل شہزادی کی شعری کاوش ہے۔ کوئی جنگ میں کسی فاتح کے ہاتھ آنے والی مغلوں کی اشیاء میں سے ہے، اور کوئی نمونہ کسی روبہ تنزل دربار کے نوادرات میں سے ہے جو چوری کے بعد ہاتھ بدلتا رہا، اور اس حوادث زمانہ کے باعث خستہ و شکستہ ہوگیا۔

یہ سب نمونے بالآخر ایک ہی پناہ گاہ میں پہنچ گئے ہیں۔

سالار جنگ میوزیم کے بہت سے مخطوطات کی ایسی ہی تاریخ ہے۔ ہر نسخہ ایک حسن کا مظہر ہے اور اسے بار بار دیکھ کر دلی مسرت ہوتی ہے۔

ان میں ایک قرآن مجید کا وہ نسخہ بھی ہے جو عہد عباسیہ کے مشہور خطاط یاقوت نے لکھا تھا۔ یہ نسخہ کسی زمانے میں شہنشاہ جہانگیر کی ملکیت میں بھی رہا۔ قرآن مجید کے ایک دوسرے نسخے میں اس خوبی سے کتابت کی گئی ہے کہ ہر جزو کی ہر سطر سوائے پہلی سطر کے الف سے شروع ہوئی ہے جو عربی ابجد کا پہلا حرف ہے۔ یہ نادر صنعت قرآن مشہور زمانہ خوشنویس محمد یوسف کے والد جناب منشی محمد الدین مرحوم کے زور قلم کا نتیجہ ہے۔ وہ قرآن مجید کا نسخہ بھی موجود ہے جو خاص طور پر گولکنڈے کے سلطان کے لیے لکھا گیا تھا۔

شاہ جہاں اور اورنگ زیب کے ہاتھ کے لکھے ہوئے قرآن مجید کے نسخے بھی یہاں
موجود ہیں۔

اردو مخلوطات کے ذخیرے میں میر حسن کی مشہور مثنوی "سحرالبیان" کے نو نسخے ہیں جن
میں سے چار تو مرقع ہیں۔ ان میں سے ایک نسخہ پر جس کی تکمیل ۱۲۵۴ ہجری میں ہوئی حیدرآباد کے
ایک مشہور فن کار و نیکٹ راما کی مختصر نقاشی کے ۶۶ مرقعے ہیں۔

ہندی کے ذخیرہ مخلوطات میں دیگر نادر نسخوں کے علاوہ پدماوت کے مصنف بھگتی دور
کے شاعر سید محمد جائسی کی دوسری تصنیف "فقیر وبکتا" بھی ہے۔

دیگر نسخوں میں "سندر سنگار" جو ۱۶۳۵ء میں لکھی گئی، "دستٹ ساریکا" اور اکرم کی
"کندسندلیش" بھی قابل ذکر ہیں۔

قومی میوزیم

یہ میوزیم جو ایک دنیائے عجائب ہے، انسانی ہنرمندیوں اور کامیابیوں کی ایک داستان
لیے ہوئے ہے۔ یہ صرف ماضی کے تمدن کا مظہر ہی نہیں بلکہ ہمارے عظیم ورثہ کا ایک جیتا جاگتا
پیکر بھی ہے۔

اس اعتبار سے ۱۹۵۸ء میں حکومت نے اسے قومی میوزیم کا رتبہ عطا کیا۔ اس سے
سات سال قبل وزیراعظم نہرو نے اسے عوام کے استفادہ کے لیے کھولنے کی رسم ادا کی تھی۔
اور اب دس ایکڑ کے رقبے پر میوزیم کے لیے ایک نئی عمارت تیزی سے تکمیل پا رہی ہے۔ جس کا
سنگ بنیاد ۱۹۶۱ء میں وزیراعظم نے رکھا تھا۔ اس کی تعمیر کے اخراجات حکومت ہند اور
آندھرا پردیش حکومت برداشت کر رہی ہیں۔ بانی میوزیم کے ورثاء نے بھی ۵ لاکھ کا عطیہ
عمارت کے لیے عطا کیا ہے۔

سالار جنگ میوزیم ہماری عظیم تہذیب کا ایک مظہر اور درخشاں علامت ہے۔ ویسے تو
اس میں جاپان سے لے کر برطانیہ تک ہر ملک کے نوادرات کے ذخیرے ہیں، جنھیں یہاں محفوظ

ا گیا ہے۔

ہندوستانی تہذیب و تمدن کوئی جامد اور علیحدہ چیز بھی نہیں ہے۔ بلکہ عمل پرور اور
ارتقاء پذیر قوتیں رہی ہیں۔ اس تہذیب و تمدن کے پہلو قوس و قزح کے رنگوں کی طرح نہیں
مختلف ہوتے ہوئے بھی ایک ہی فانوس کی شعاعیں ہیں۔ تاریخ کے ارتقائی عمل نے
اری ثقافت کے ترکہ میں وحدت بھر دی ہے۔

سالار جنگ میوزیم ہمارے ایسے تہذیبی ارتقاء کا ایک زندہ نمونہ ہے جس میں ہماری
ی زندگی کی رنگا رنگی کی نمائندگی ہوتی ہے اور ہمارے لامذہبی حکومت کے ڈھانچے اور
وشلسٹ طرز کے سماج اور فلاح ریاست کے نظریہ کی پختگی ہوتی ہے۔

اس کا بانی بھی لامذہبیت کے اصولوں اور وسیع النظری کی صفات کا حامی تھا۔ جو علم
کے لیے ضروری اجزاء ہیں۔ سالار جنگ کے لیے مذہب، قومیت اور ملک کی تفریق کوئی
ہیت نہیں رکھتی تھی۔ ان کے پاس دنیا کے ہر حصہ سے نوادرات لے کر تاجر آیا کرتے تھے۔
ب ہال میں منبروں پر تاجر اپنے نوادرات رکھ دیتے اور ان پر قیمت فروخت لکھ دی جاتی اور
ر وہ وہاں سے ہٹا دیے جاتے۔ سالار جنگ اپنے مصاحبوں اور صلاح کاروں کے ساتھ
ل میں ایک ایک چیز کا تنہائی میں معائنہ کرتے اور اپنی جانب سے اس کی قیمت اس کارڈ
لکھ دیتے جو وہاں پہلے سے لگا ہوتا۔ اگر تاجر کے لیے وہ قیمت قابل قبول ہوتی تو چیز خرید
ی جاتی۔ اسی طرح بیسیوں اور سینکڑوں نوادرات اسی ہال میں خریدی گئیں۔ جن کے بارے میں
یب و غریب کہانیاں آج بھی مشہور ہیں۔ کمرہ جواہرات میں سینکڑوں اور ہزاروں قیمتی پتھر اپنا
وہ دکھا رہے ہیں جو کبھی بادشاہوں اور شہزادیوں کو زینت دیتے تھے۔

میوزیم کے موجودہ انتظامات کے لحاظ سے یہ چار بڑے حصوں میں منقسم ہے۔ مشرقی حصہ
غربی حصہ، بچوں کا حصہ اور لائبریری۔

مشرقی حصہ میں ہندوستان، برما، جاپان، مصر، ایران، چین اور دوسرے مشرقی ممالک

کے نوادرات کی نمائش کی گئی ہے۔ ہندوستانی مصنوعات ملبوسات کی، پیتل، چاندی کی اشیا، تصویریں، ہاتھی دانت کی چیزیں اور اسلحہ جات بھی اس حصہ میں ہیں۔ مغربی حصہ میں برطانیہ فرانس، جرمنی اور روس کی اشیاء زیادہ ہیں۔

بچوں کا حصہ اپنی قسم کا بھارت کا شاید سب سے بڑا ذخیرہ ہے۔ تاریخی اہمیت کے بہت سے کھلونے یہاں رکھے جاتے ہیں۔ لائبریری میں مشرقی ادبیات کے بڑے نادر نسخے رکھے ہوئے ہیں۔

مغربی افریقہ کی مسلمان ریاستیں

یہ بات تعجب انگیز ہے کہ دنیائے اسلام میں مغربی افریقہ کے مسلمانوں کا چرچا بہت کم ہے۔ مشرقی یا مشرق وسطیٰ کے اسلامی ممالک عالمی پریس میں اپنا مناسب مقصد حاصل کر رہے ہیں لیکن مغربی افریقہ کی مسلم حکومتوں کا ذکر "مسلم حکومتوں" کی حیثیت سے بہت کم سنا جاتا ہے۔

سینیگال، گینیا اور مالی کی مشترکہ آبادی تقریباً ۱۱ ملین ہے جس میں ساڑھے سات ملین سے کچھ زیادہ مسلمان ہیں۔ دوسرے لفظوں میں سینیگال کی مسلم آبادی ۸۸ فی صدی، گینیا کی ۰ ۸ فی صدی اور مالی کی ۶۵ سے ۷۰ فی صدی کے درمیان ہے۔ ان ممالک کے مسلمانوں کی پوزیشن کی تعیین کے لیے ضروری ہے کہ اعداد و شمار کی تفصیلات پیش کی جائیں۔

سینیگال

جغرافیہ: سینیگال افریقہ کی بہت ہی ترقی یافتہ مسلم ریاستوں میں سے ایک ہے۔ سینیگال کا نام ایک قصبہ سنگین سے لیا گیا ہے جو ایک دریا کے دہانے پر آباد ہے۔ نسلی جہت سے یہاں کی اہم اور خاص جماعتیں یہ ہیں: وولوف۔ پولس۔ سیر۔ لوکوسر۔ ڈولا سانگ۔ سراکلی۔ مورس۔

وولوف اور پرنڈر یہاں کی دو اہم دیسی زبانیں ہیں۔ مسلمان وولوف جو نسلی اعتبار سے اس ملک کا سب سے بڑا حصہ ہیں ملک میں محنتی مزدوروں کی حیثیت سے ممتاز ہیں۔ اور سیر پی نٹ کی کاشت کاری میں ماہر ہیں (پی نٹ ایک پھلی ہے جس سے تیل نکالا جاتا ہے) اس ملک سے برآمد کی جانے والی اشیا میں ۸۰ فی صد کا پی نٹ ہی کا ہے۔ جس کی قیمت ۲۵ ملین فرانک افریقن فرانک ہوتی ہے۔ سینیگال کا مرکزی شہر ڈاکر ہے جس کی آبادی تین لاکھ ساٹھ ہزار

ہے۔ سب سے اہم دریا سینیگال ایک ہزار ۴۵ میل لمبا ہے۔

تعلیم: تیس لاکھ کی آبادی میں صرف ایک لاکھ چھبیس ہزار مسلمان طلبہ (جن میں چالیس ہزار لڑکیوں کی تعداد بھی شامل ہے) نے ۱۹۶۱ء میں پرائمری اسکولوں میں تعلیم حاصل کی اور سیکنڈری اسکولوں میں ۶۳۵۸ طلبہ نے تعلیم پائی۔ طلبہ کی یہ قلیل غم انگیز تعداد صرف اسی اسلامی ملک میں نہیں ہے بلکہ غالب اکثریت رکھنے والے بہت سے مسلم ممالک میں تعلیم کا یہی حال ہے۔ یہ حوصلہ افزا بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ ۴ اپریل ۱۹۶۱ء کو حکومت کے شعبۂ نشر و اشاعت نے یہ خبر شائع کی ہے کہ موجودہ لائق ترجیح کاموں میں ایک کام عربی زبان اور اسلامی تہذیب کی تعلیم ہے۔ فرانسیسی قبضے کے دوران میں کیتھولک مشنریوں کی انتہائی کوشش یہی رہی کہ مسلمانوں کو عیسائی بنایا جائے۔ لیکن اس کے برخلاف آج ہر جگہ احیائے اسلام کی علامات نمودار ہیں۔ ڈاکر اور دوسرے مقامات کی تعلیم گاہوں میں عربی زبان کی تعلیم لازمی ہے۔ اس کے علاوہ بہت سے طلبہ ادارۂ علوم اسلامی میں بھی باقاعدہ شرکت کر رہے ہیں۔

سینیگال میں اسلام کی ابتدائی تاریخ

اس ملک کے بارے میں قدیم ترین تاریخی بیان وہ ہے جو ابن حوقل نے دیا ہے۔ دسویں صدی ہجری میں یہ خاندان گئے۔ اس وقت سینیگال کے نچلے حصہ نکرور کی شاہی حکومت خاندان کے ماتحت تھی۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ بن یاسین نے سینیگال کے ایک جزیرے میں ایک خاص اسلامی مسلک کی بنیاد رکھی اور انھیں کے ماننے والوں نے سینیگال کو خاندان کی ماتحتی سے آزاد کیا۔

چودھویں صدی عیسوی میں مشرقی سینیگال کے اندر سب سے پہلے مال کے اثرات محسوس کیے گئے۔ پولس قبیلے نے تمام مغربی افریقہ میں بڑی تیزی سے اسلام کی اشاعت کی۔ چودھویں صدی کے بعد دو صدیوں میں ان کے ذریعے اسلام بڑی تیزی سے پھیلا۔

ارکان کے مسلمان

ارکان کی تاریخ میں اسلام کا اثر زیادہ تھا۔ ان کی رہائش کے طرز و اطوار میں اسلامی معاشرت اور اسلامی ماحول ایک زمانے میں ارکان کے بدھسٹ بادشاہ اپنے بدھی نام کے ساتھ ساتھ اسلامی نام بھی رکھا کرتے تھے۔ مثلاً علی خان، کلمہ شاہ، حسین شاہ وغیرہ ارکان کے چند بدھی بادشاہوں کے نام ہیں۔

ارکانی بادشاہوں کے سکوں میں ایک عرصۂ دراز تک ایک طرف کلمۂ طیبہ نقش رہا کرتا تھا کیونکہ ارکان کے مسلمان زیادہ تر فوجی لوگ تھے اور تیر اندازی، گولہ باری میں اپنی مثال آپ رکھتے تھے۔ چنانچہ ارکان کی فوج اور جنگی بیڑے میں کافی تعداد میں مسلمان بادشاہ کے دور میں موجود رہے۔ اپنی تیر اندازی کے باعث "کمان" کے نام سے موسوم ہونے لگے۔

پادری سنگر سینو جو کہ برما میں ۱۷۸۳ء تا ۱۸۰۷ء تک مقیم تھا اپنی کتاب "برمی سلطنت" میں پیگو کا ذکر کرتے ہوئے اس کی تجارت کا تعلق عرب سے بھی بتاتا ہے اور رنگون کا ذکر کرتے ہوئے مسلمان تاجروں کا بھی ذکر کرتا ہے۔ پادری مالکم اپنے واقعات میں لکھتا ہے کہ:

"اس نے مسلمانوں کے جہاز میں سفر کیا۔ وہ مرگوئی گیا اور مرگوئی کی چار مساجد کا بھی ذکر کرتا ہے اور میڈو روایات کے مطابق ان میں سے اکثر برمی بادشاہوں کی تعمیر کی ہوئی ہیں۔

"رف پینسلنگز آف اے رف وائج ٹو رنگون" کا مصنف ۱۸۴۶ء رنگون کے نقشہ میں تین مساجد بتاتا ہے اور کروفڈ رنگون کے بڑے پھیا کے راستہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ سڑک ایک مسلمان سوداگر کی بنوائی ہوئی ہے۔ مسٹر ہال کی تحقیق کے مطابق شاہ لبنی کے وقت میں دو شاہی جہازوں کے نام اسلامی تھے۔ ایک کا نام الٰہی اور دوسرے کا نام سلامت تھا۔ ان کے ملاح و افسران بھی مسلمان تھے۔

انگریزوں کی آمد

جب سے یورپین اقوام کی آمد برما میں شدت سے ہونے لگی ان کے مخالفین پیش پیش مسلمان تاجر ہی تھے۔ مسٹر سمین ۹۶-۱۷۹۵ء میں رنگون اور امراپورہ دونوں جگہوں میں ان کی مخالفت کا ذکر کرتے ہیں۔ پہلی اینگلو برمی لڑائی ۲۶-۱۸۲۴ء کے بعد یہ پروپیگنڈا اور شدید ہو گیا کہ شاہ افغانستان دوست محمد خان کا ایک خاص ایلچی فتح محمد خاں انگریزوں کے خلاف دوستانہ معاہدہ کا پیام لے کر برما گیا تھا۔

کیپٹن میکلوئیڈر (۱۸۴۰ء) شاہ برما کے حکیم جناب آغا حسن کے خلاف بھی یہی الزام لگاتے ہیں کہ انھوں نے بادشاہ کے کان انگریزوں کے خلاف بھر دیے تھے۔

برما کے مشہور بادشاہ بوڈھو پھیا ۸۲-۱۷۸۱ء نے جو تاریخی خط وائسرائے ہند کے پاس بھیجا تھا وہ فارسی زبان میں لکھا گیا تھا اور بوڈھو پھیا کی طرف سے جو وفد ۱۸۰۷ء میں ہندوستان آیا اس میں برمی بدھسٹ کے علاوہ مسلمان بھی شامل تھے۔ برمیوں سے انگریزوں کی تین جنگیں ہوئیں۔ پہلی ۲۶-۱۸۲۴ء میں، دوسری ۱۸۵۲ء اور تیسری ۱۸۸۱ء میں اور ۱۸۸۵ء کے بعد برما میں انگریزوں کا مکمل قبضہ ہو گیا۔

برما میں انگریزوں کے مکمل قبضہ کے بعد مسلمان پھر قعر مذلت میں گر پڑے۔ ان کا تجارتی عروج جاتا رہا، انگریز انھیں مشکوک نظروں سے دیکھنے لگے۔ برمیوں کا وقار جا ہی چکا تھا مسلمانوں کے لیے بھی ایک دور ابتلا شروع ہو گیا۔ مسلمان انگریزی زبان سے ناواقف تھے اس لیے سرکاری ملازمت میں بھی نہ گھس سکے۔ تھوڑی بہت تجارت سورتیوں نے سنبھالی جس کا نمونہ سورتی بازار ہے۔

برما میں مسلمانوں کی تعداد آبادی کا چار فی صدی ہے۔ مسلمانوں کی اکثریت دیہاتوں میں آباد ہے اور صرف ۲۲٫۷ فی صدی مسلمان شہروں میں بستے ہیں جن کی پیدائشی زبان بھی برمی ہے اس کے باوجود من حیث القوم برمی مسلمانوں کا کوئی وجود سرکاری طور پر تسلیم نہیں۔ وہ آج بھی بڑی تعداد میں ہندوستان واپس بھیجے جا رہے ہیں اور ان کی جائدادیں برما کی فوجی حکومت نے ضبط کر لی ہیں۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادّہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے۔

تشبیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا نبّاضِ فطرت دلکش تشبیہوں

سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب ' اسلامک آیڈیالوجی ' کا ترجمہ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلۂ اجتہاد: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر

قیمت ۲ روپے

افکارِ غزالی: امام غزالی کے شاہکار ' احیاء العلوم ' کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۶۰ ء۶ روپے

سرگزشتِ غزالی: امام غزالی کی ' المنقذ ' کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیماتِ غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف ' احیاء ' کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ ر ۴ روپے

عقلیاتِ ابنِ تیمیہ۔ قیمت اخباری کاغذ ۸ روپے۔ سفید ۱۰ روپے

مکتوبِ مدنی قیمت ۵۰ ر ۱ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواروی

اسلام دینِ آسان: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

مقامِ سنت: وحی۔ حدیث۔ اتباعِ سنت۔ مسائل حدیث۔ اطاعت رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ ر ۱ روپے

انتخابِ حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے

گلستانِ حدیث۔

پیغمبرِ انسانیت:

اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا ہے۔ قیمت ۳٫۷۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱٫۲۵ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج: قیمت ۱٫۷۵ روپے **تحدید نسل**: قیمت ۷۵ پیسے

اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن طقطقیٰ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲٫۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اوّل ۷٫۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے۔

سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح۔ قیمت ۵ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہو[illegible] ہے۔ فقہانے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر[illegible] ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۲/۵۰ روپے

تاریخ دولت فاطمیہ: قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید ۱[illegible]

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے قیمت [illegible]
انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے
سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرہ کی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضو[illegible] کتاب قیمت ۴/۲۵ روپے
پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۴/۵۰ روپے۔ سفید کاغذ [illegible]
○ اسلام کی بنیادی حقیقتیں: اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں [illegible] بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیق ادارہ) ——— اسلام اور مذاہب عالم: مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴/۵۰ روپے ○ اسلام میں حیثیت نسواں: قیمت ۳/۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ اخلاق: قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشر[illegible] قیمت ۲ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تاریخ: قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲/۵۰ روپے ○ اسلام کا معاشی نظریہ: قیمت ۵/۷۵ [illegible] ○ دین فطرت: دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱/۷۵ [illegible] ○ عقائد و اعمال: عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱ روپیہ ○ مقام انسانیت:
خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) ——— مذاہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذا[illegible] اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے ○ بیدل: قیمت ۱/۵۰ [illegible]

○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۰۰ر۱ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ:
یت ۲۵ر۱ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیق ادارہ) ——— قرآن اور علم جدید: قیمت
۶ر۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۰۰ر۱ روپے۔ **دیگر تصانیف** ——— ○ تہذیب و
تمدن اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۶ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ر۷ روپے۔ حصہ سوم ۷ روپے
○ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) قیمت ۱۲ روپے ○ مآثر لاہور (سید ہاشمی فریدآبادی)
یت ۴ روپے۔ ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵ر۵ روپے ○ اقبال کا
نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے۔ غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ
محمد احمد) قیمت ۲۵ر۴ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۰۰ر۳ روپے ○ گرونانک
صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۵۰ر۶ روپے ○ اسلام اور تعمیر شخصیت
(عبدالرشید) قیمت ۵۰ر۴ روپے ○ اسلامی اصول صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۵۰ر۲ روپے
تراجم ——— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن"
ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷۵ر۷ روپے ○ ملفوظاتِ رومی (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب
مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۲۵ر۷ روپے
○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشاپرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس
ترجمہ قیمت ۵۰ر۲۲ روپے ○ فقہ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی
تصنیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۷۵ر۴ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیت
اسلامیہ: (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں
کی مکمل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ○ مجموعۂ تفاسیر ابو مسلم اصفہانی (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ)
قیمت ۵۰ر۲ روپے ○ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۷۲ پر ملاحظہ ہو

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

bout Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

lamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* Revised edition. Demy 8vo, pp. xv, 196 Rs. 10

Fundamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs 2.50

Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo, pp. x, 77 Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo, pp. vii, 182. Rs 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp 47 Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp. 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr. of Iqbal's *Javid Namah* by Mahmud Ahmad. Royal 8vo., pp xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce.* Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi.* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

لیکن سینیگال کی وادی میں تکولروں نے ان کو شکست دے دی۔ ۱۸۵۴ء سے ۱۸۶۸ء تک سینیگال پر مورس غالب رہے لیکن حصول طاقت کے لیے ملک کے اندرونی حصوں کے مختلف قبیلوں کی باہمی کشمکش نے ملک کے اتحاد کو بہت کمزور کر دیا۔ فرانسیسیوں نے بڑی تیزی سے اس کمزوری کا فائدہ اٹھایا اور ان کے جنرل نے مسلمانوں کے سب سے بڑے حکمران الحاج عمر تل کو شکست دے کر پورے ملک پر قبضہ کر لیا۔

سینیگال میں فرانس کی پالیسی کا نمونہ وہی تھا جو الجزائر میں اس نے ایک خاص مذہبی فرقہ کی حمایت کی، اور پھر ان کی مدد سے پورے ملک پر غالب آگیا۔ مفتوح ہونے کے بعد اس ملک کی تاریخ بتاتی ہے کہ فرانس اور برطانیہ دونوں نے اپنے سامراجی مقاصد کے لیے یہاں کے باشندوں کا بہت زیادہ استعمال کیا۔ دنیا کی دو بڑی جنگوں میں یہاں کے لوگوں کو کثیر تعداد میں بھرتی کیا گیا، اور سابقہ سلطنت فرانس کے مختلف حصوں میں وہاں کی بغاوتوں کو کچلنے کے لیے انھیں بکثرت استعمال کیا گیا۔

آزادی کی کشمکش

۱۹۴۷ء میں فرانس سینیگالی فوجوں کو مڈغاسکر میں استعمال کر رہا تھا لیکن فرانس کے مشہور سوشلسٹ لیڈر میرین گے نے اس کے خلاف سخت اعتراض کیا۔ اس وقت وہ ڈاکر کے میئر تھے۔ وہ ایک تجربہ کار سیاسی لیڈر، اور فرنچ اسمبلی کے سابق ممبر تھے۔ ان کے اس اختلاف کی وجہ سے فرانسیسی حکومت نے ان کو فرنچ اسمبلی کے الیکشن میں شکست دینے کا نقشہ کار تیار کیا۔ حکومت کا جوڑ توڑ اتنا کامیاب ہوا کہ سینیگال کے خانقاہ نشین مشائخ اور ان کے ماننے والوں نے ان کے بجائے مشہور کیتھولک شاعر لیوپولڈ لیدر سنگھر کی حمایت کی اور آج یہ شاعر سینیگال کا صدر ہے۔

جولائی ۵۹ء میں مالی کا فیڈریشن بنانے کے لیے سینیگال نے اپنے آپ کو مغربی سوڈان کے ساتھ ضم کر دیا۔ مالی نے جون ۶۰ء میں فرانس سے آزادی حاصل کر لی تھی۔

لیکن یہ انضمام صرف دو مہینے رہا۔ اگست میں اس نے اپنے آپ کو اس فیڈریشن سے الگ کر لیا اور ستمبر میں اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ اور سنگھور کو اپنا صدر منتخب کیا۔ دونوں کے بعد ممڈو ڈائی وزیر اعظم بنائے گئے۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۶۰ء کو سینیگال اقوام متحدہ کا ممبر بن گیا۔

ممڈو ڈائی سینیگالی سوشلزم کے پرجوش وکیل تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سینیگال افریقہ کا ایک لازمی حصہ ہے اس لیے اس کو افریقی سیاست کے ساتھ کامل اتفاق کرنا چاہیے۔ ایک دوسرے فرنچ سوشلسٹ لیڈر مسٹر چین راوں صدر سنگھور کے سیاسی مشیر تھے۔ یہ مسلمان ریاستوں کی جنگ آزادی کے ممتاز حامیوں میں ہیں، اور اس سلسلے میں ان کا ریکارڈ بڑا شاندار ہے۔

۱۹۶۲ء کے خاتمے پر وزیر اعظم ممڈو ڈائی اور سینیگالی اسمبلی کے اسپیکر مسٹر لیمین گے کے درمیان سخت اختلاف ہو گیا۔ اس اختلاف رائے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مئی ۱۹۶۳ء میں ممڈو ڈائی کو حبس دوام کی سزا دی گئی، اور ان کی وزارت کے چار دوسرے وزیروں کو ۲۰ سال قید کی سزا دی گئی۔ لیمین گے کو حکمران پارٹی یو۔ پی۔ ایس کا صدر اور لیوپولڈ سنگھور کو سکریٹری مقرر کیا گیا۔ موجودہ حکومت کے تعلقات مالی کے ساتھ نمایاں طور پر بہتر ہو رہے ہیں۔

گینیا

گینیا نے جو فرانس کے قبضے میں تھا ستمبر ۵۸ء میں اپنی تاریخ آپ بنائی۔ اس طرح کہ اس نے بطور خود یہ اعلان کر دیا کہ اب وہ فرنچ یونین سے الگ ہو گیا ہے۔ گینیا مغربی افریقہ کا تنہا وہ ملک ہے جس نے یہ مضبوط اور سخت قدم اٹھایا۔ باقی ملکوں نے بتدریج ۱۹۶۰ء تک آزادی حاصل کی۔ فرانس کے صدر ڈیگال نے جو اس اقدام سے غضب ناک ہو گئے تھے فوراً گینیا کی مالی امداد بند کر دی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ گینیا کے سیاسی لیڈر سیکو تورے راتوں رات دنیا کے ایک مشہور آدمی بن گئے۔

گینیا، سینیگال اور شمال میں اس حصہ کے درمیان واقع ہے جو اب تک پرتگال کے

قبضے میں ہے۔ شمال مغرب میں اس کی سرحد مالی سے اور دکھن میں سیرالون سے اور دکھن پورب میں لائبیریا اور ایوری کوسٹ سے ملتی ہے۔ اس کا رقبہ ۲ لاکھ چون ہزار کیلومیٹر پر مشتمل ہے، اور اس کی آبادی ۲۷ لاکھ ہے۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا یہاں مسلمانوں کی تعداد ۸۰ فی صد ہے۔ مغربی افریقہ میں مسلمانوں کی ٹھیک ٹھیک بلا کم و کاست تعداد بتانا مشکل ہے۔ بعض مبصرین نے دکھایا ہے کہ ۱۹۳۴ء سے ۱۹۴۵ء کے درمیان مغربی افریقہ میں مسلمانوں کی تعداد بہت بڑھی ہے۔

افریقیوں کے لیے اسلام میں سب سے بڑی اپیل یہ ہے کہ وہ نسل پرستی کی نفی کرتا ہے اور اس کے ماننے والوں کے درمیان نسل کی بنیاد پر کوئی تفریق یا امتیاز نہیں پایا جاتا۔ اور یہ مساوات اب تک مسلمانوں میں موجود ہے اور ان کے اندر عربی زبان اور اسلامی علوم کی تعلیم ترقی پذیر ہے۔

جب گینیا کو فرنچ ایڈ سے محروم کر دیا گیا تو وہ کمیونسٹ ملکوں سے مالی امداد لینے پر مجبور ہو گیا۔ ان حالات میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ اس ملک میں تمام ذرائع و وسائل قومی ملکیت میں لے لیے گئے۔ لیکن قریب زمانے میں پھر از سر نو انفرادی ملکیت نے اپنا حق جتانا شروع کر دیا ہے۔ گینیا واقعی طور پر ۲ر اکتوبر ۵۸ء کو آزاد ہوا اور ۲۳ر نومبر کو غانا کے ڈاکٹر نکرومہ اور گینیا کے صدر سیکو تورے نے یونائیڈ اسٹیٹس آف افریقہ کی تحریک چلائی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ایک متفقہ اقتصادی پالیسی اور مشترکہ سیاسی و دفاعی تنظیم وجود میں آئے۔ غانا نے آگے بڑھ کر گینیا کو ایک بڑی رقم قرض دی۔ان دونوں نے مالی کے صدر موبو کیٹا کے ساتھ بمقام کوناکری ملاقات و مشورت کر کے ان تینوں ملکوں کی پالیسیوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی تجویز کی۔ گینیا جنوری ۱۹۶۱ء میں افریقی ملکوں کا سابلنکا گروپ کا ممبر بن گیا۔ اس گروپ کے ممبر الجزائر، گھانا، گینیا، مالی، مراکش، اور متحدہ عرب جمہوریہ مصر ہیں۔

سراج احمد ٹانڈوی

برمی مسلمان

عروج و زوال کی تاریخ

برما میں مسلمانوں کی آمد کی تاریخ صحیح معنوں میں گیارھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتی ہے۔ ۱۰۴۴ء میں انورتھانے بگان میں باقاعدہ منظم سلطنت کی بنیاد ڈالی اور ہم بھی اس مضمون میں برما میں مسلمانوں کی موجودگی کا ذکر اسی دور سے شروع کریں گے حالانکہ اس سے کہیں پہلے برما کی تاریخ میں تھاراوڈی کے علاقے میں شیخ عبداللہ کا ذکر بھی خاص اہمیت رکھتا ہے۔

تاریخ سے چینی سمندر میں ۷۵۱ء میں عربی جہازوں اور عربی ملاحوں کی موجودگی کا ثبوت ملتا ہے۔ آٹھویں صدی سے پندرھویں صدی تک مسلم جہازرانی کا وہ سنہری دور تھا جب کہ عربی و ایرانی مسلم جہازراں بحر روم سے بحر کاہل تک پھیلے ہوئے تھے اور ان دونوں سمندروں کے درمیان جو ممالک آباد تھے ان کے سواحل اور باشندوں سے اچھی طرح واقف ہی نہیں بلکہ ان سے گہرے تجارتی روابط بھی قائم کیے ہوئے تھے۔

ایک عرب مقدسی نامی اپنی ایک کتاب میں چھتیس اقسام کے جہازوں کا ذکر کرتے ہوئے دو اقسام زیر بادیہ اور برہما کا نام لیتا ہے۔

مشہور مورخ ہادی حسن ایرانیوں کی جہازرانی پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہے:

اوّل الذکر قسم کے جہاز برہما ملایا، اور مشرقی جزائر، اور آخرالذکر قسم کے جہاز برہما کا چکر کیا کرتے تھے۔ ہم اس سے یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ نویں صدی اور دسویں صدی عیسوی میں

مسلمانوں کا گذر برما میں تھا۔

نویں صدی کے سیاح سلیمان عربی اور ابن خرد اذبہ ایرانی نے اپنے سفرناموں میں برما کے ہاتھیوں کا ذکر کیا ہے۔ زمانہ قبل از تاریخ برما کے مختلف ادوار کے مسلمان سیاحوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان سیاح اور تجار نہ صرف برما کے سواحل بلکہ اندرون ملک کے حالات سے کافی حد تک واقف تھے۔ ۱۷۴۰ء میں منکن ایک روسی سیاح نے پیگو میں درویشوں کا ذکر کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ درویش مسلمان ہوں گے۔

زلف فیچ سب سے پہلا انگریز سیاح جو برما میں آیا وہ ڈلا اور سیریم میں مکہ کو جہاز جانے کا ذکر کرتا ہے۔

۱۵۱۰ء میں ایک پرتگیز سیاح باربوسا، مرتبانوں (جالوں) کے متعلق لکھتا ہے کہ عربوں میں مرتبان (جال) بہت مقبول تھا۔ چودھویں صدی کے مشہور سیاح ابن بطوطہ نے بھی چار مرتبانوں کے تحفے کا ذکر کیا ہے۔ مرتبان اور پیگو اس وقت کے تجارتی مراکز میں سے تھے اور یہاں کے مرتبان (جار) مشہور تھے۔ لفظ مرتبان فارسی کا لفظ ہے۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ لفظ سیریم عربی الفاظ سیر اور یم سے مرکب ہے۔ شہر لبین ایک زمانے تک اپنی میو یعنی (مسلمانوں کا شہر) کے نام سے مشہور تھا۔

اب ہم پھر ۱۰۴۴ء کا ذکر کرتے ہیں۔ گیارھویں صدی کے اوائل میں دو عرب بھائیوں کا جہاز تھٹون کے قریب ٹکرا کر تباہ ہوگیا۔ ان کے نام بوعطا اور بوعطوی تھے۔ دونوں بھائی مشہور تلائنگ بادشاہ منوہا کے ملازم ہوگئے اور کچھ عرصہ بعد بوعطوی قتل کر ڈالا گیا اور اس کا بھائی بوعطا پگان میں پناہ گزین ہوا۔ اس وقت شاہ انورتھا سلطنت پگان کی مسند پر جلوہ افروز تھا۔ یہ اس کے یہاں ملازم ہوگیا۔ اور کچھ دن کے بعد بادشاہ کے محافظین دستہ میں شامل کر لیا گیا اور اپنی برق رفتاری کی وجہ سے پوپا پل سے شاہی حرم سرا کے لیے پھول لانے کی خدمت پر مامور کیا گیا۔ بوعطا نے یہیں شادی کر لی تھی جس سے دو لڑکے شوے بِن گا

اور شوئے پنگے تھے۔ یہ دونوں لڑکے جوان ہونے پر شاہی اصطبل کے داروغہ مقرر کیے گئے۔ انور تھا کے زمانہ میں ان کے علاوہ اور بھی مسلمان موجود تھے کیونکہ انور تھا کے بیٹے سالو کا اتالیق ایک مسلمان تھا جس کا بیٹا رحمٰن خاں برمی تاریخ میں مشہور ہے۔ رحمٰن خاں اور سالو دونوں رضاعی بھائی تھے یعنی سالو نے رحمٰن خاں کی ماں کا دودھ پیا تھا۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم رحمٰن خاں کے اسلامی سلطنت قائم کرنے کے منصوبے اور کوشش کا ذکر کریں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شوئے پن جی اور شوئے پنگے کی شہادت کا ذکر کریں۔

شوئے پن جی اور شوئے پنگے کو ایک پگوڈے (برمی عبادت خانہ) کی تعمیر کے وقت اینٹیں بنیاد میں رکھنے کے لیے کہا گیا تھا۔ لیکن یہ بت شکن فرزندان اسلام باوجود اصرار کے راضی نہ ہوئے اور شہید کر دیے گئے۔ لیکن "ناٹ" شکل میں پوجے جانے لگے اور اب تک ان کی قبر کے بدھسٹ مجاور سؤر کا گوشت نہیں کھاتے۔

رحمٰن خاں نے سالو سے شطرنج کی بازی جیتی اور اس پر بہت زیادہ مسرت کا اظہار کرنے لگا۔ سالو کو اس کا اظہار مسرت کرنا ناگوار گزرا۔ اس نے رحمٰن خاں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ اگر تم بہادر اور چالاک ہو تو میرے خلاف بغاوت کرو اور اس پر فخر کرو تو یہ زیب بھی دے۔ رحمٰن خاں تیار ہو گیا۔ یہ اس وقت والیٔ پیگو کے پاس پہنچا اور تلائنگ مسلمان اور دوسرے لوگوں کو لے کر پگان کی طرف بڑھا۔ یہ برما میں اسلامی سلطنت کے قیام کی سب سے پہلی کوشش تھی۔ سالو کو شکست دینے میں رحمٰن خاں کامیاب بھی ہو گیا لیکن آخر میں جانتھا کے ایک شکاری نگا منگو کے تیر کا شکار ہو گیا۔

برمیوں اور تاتاریوں کے درمیان جنگ

ڈھائی سو سال تک سلطنت پگان قائم رہی۔ اس ڈھائی سو سال کے درمیان میں مختلف جگہوں پر مسلمانوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان کا جہاں بھی ذکر آتا ہے انفرادی حیثیت سے نہ کہ اجتماعی طور پر۔ عہد پگان کا سب سے آخری بادشاہ نرامیتھاپتے تھا۔ اس کے عہد میں برما کی تاریخ

جنگ نگاسونجان ۱۲۷۰ء میں برمیوں اور تاتاریوں کے درمیان لڑی گئی۔ برمیوں کی فوج تعداد چالیس ہزار اور تاتاریوں کے پاس بارہ ہزار سپاہ تھی۔ تاتاریوں کا سپہ سالار نصیرالدین خان تھا۔ بڑے گھمسان کی لڑائی ہوئی۔ لیکن برمی ہاتھی تاتاری تیراندازوں کے سامنے نہ ٹھہر سکے۔

نصیرالدین اور اس کے ساتھی فاتحانہ شان سے پگان میں داخل ہوئے لیکن کچھ دن بعد یونن چلے گئے جہاں نصیرالدین کا باپ گورنر تھا۔

تاتاری حملے کے بعد ڈھائی سو سال برما میں طوائف الملوکی کا دور دورہ رہا۔ یہ زمانہ دراصل شانیوں کی ترقی کا زمانہ تھا۔ برمیوں نے ٹانگون میں پناہ لی اور یہیں پھر دوبارہ برمی سلطنت کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اس دور کے ہر مشہور بادشاہ مثلاً ڈبین شوکے ٹی۔ بین ناوگ اور الاؤنگ پھیا وغیرہ کے دور میں ہم مسلم بندوقچی، گولہ انداز، تیرانداز اور سمندری بیڑوں کے ملاح نیز بحری فوج کی حیثیت سے کبھی ان کے ساتھی اور کبھی ان کے مقابل میں دیکھتے ہیں۔

۱۷۵۶ء میں جب الاؤنگ پھیا نے سیریم فتح کیا تو ہزاروں قیدی اپنے ساتھ لے گیا جن میں مسلمانوں کی تعداد کافی زیادہ تھی جن میں سے اکثر کو اس نے اپنی فوج میں شامل کر لیا تھا۔

میڈو کے مسلمان

ضلع شوبو میں ایک جگہ میڈو ہے اور میڈو کے مسلمان وطنی ہیں۔ ان کی حیثیت ارکان کی کمان قوم سے بالکل ملتی جلتی ہے۔ میڈو کے مسلمان کمان مسلمانوں کی طرح فوجی لوگ ہیں۔

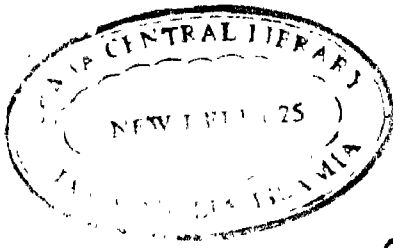
میڈو ۱۶۳۰ء کے لگ بھگ ایک مسلمان شہزادے کے ساتھ برما آئے تھے اور یہیں رہ گئے۔ لیکن مشہور مؤرخ ہاروے کے خیال کے مطابق میڈو ان قیدیوں کی اولاد

ہیں جو ۱۵۳۹ء اور ۱۵۹۹ء میں پیگو کی حفاظت کے سلسلے میں گرفتار کیے گئے تھے۔ وہ اچھے سپاہی تھے لہٰذا شوتھو، لمبرن وغیرہ کے علاقے میں بسا دیے گئے۔ انھیں زمینیں دی گئیں اور بوقت ضرورت ان سے فوجی خدمات لی گئیں۔ مثلاً ۱۵۴۷ء اور ۱۷۰۷ء کے ارکان کے حملوں میں یہ سپاہی یا فوجی مسلمان جو کہ مختلف اوقات میں برما کے مختلف حصوں سے پکڑ کر لائے گئے اور قریبی مواضعات میں انھیں پھیلا دیا گیا، ان کی تعداد تقریباً پانچ لاکھ ایک ہزار تھی۔

شاہ شجاع کی آمد

شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کے بھائی شاہ شجاع ۱۶۶۰ء میں اورنگ زیب سے شکست کھا کر ارکان میں آکر پناہ گزین ہوئے۔ شاہ شجاع کے ساتھ چھ اور بعض روایات کے مطابق آٹھ اونٹ زر و جواہر سے لدے ہوئے تھے۔

پہلے تو ارکان کے بادشاہ سانڈا تھو ڈاما نے نہایت تپاک سے خیر مقدم کیا، لیکن زر و جواہر کے انبار نے اس کی نیت بگاڑ دی اور وہ شاہ شجاع کے درپے آزار ہونے لگے، اور شاہ شجاع کی لڑکی کے لیے درخواست کی۔ جب بات اس حد تک بڑھ گئی تو شاہ شجاع کا پیمانۂ صبر لبریز ہو گیا اور اس نے بھی انتقام کی ٹھان لی۔ شجاع کے پاس صرف دو سو سپاہی تھے۔

ارکان کے مسلمانوں نے بھی اس خاندانی شہزادے کی امداد کا وعدہ کیا لیکن یہ راز طشت ازبام ہو گیا اور شجاع کو جنگل میں پناہ لینی پڑی۔ شاہ شجاع کا ارادہ برما میں مسلم اقتدار کی دوسری کوشش تھی۔ رحمٰن خان نے عہد سالو میں اولیں کوشش کی تھی اور کامیاب ہوتے ہوتے ناکام رہ گئے تھے۔ اس سلسلے کی دوسری کڑی یہ تھی کہ شاہ شجاع کے بعد اس کے میٹوں نے ۱۶۶۲ء میں اس خواب کی تعبیر نکالنا چاہی مگر انھیں بھی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔

بیادگارِ

پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
محمد اشرف ڈار، سیکرٹری	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ثقافت لاہور

محرّم الحرام ۱۳۸۶ (مئی ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ —————— شمارہ ۵

سالانہ: چھ روپے —————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

تاثرات

ایک دَور کا خاتمہ

یہ صرف شاعری نہیں ایک حقیقت اور بیانِ واقعہ ہے:

درس وفا اگر بود زمزمۂ محبتے
جمعہ بہ مکتب آورد طفلِ گریز پائے را

میاں صاحب سے جب وہ ڈائرکٹر ہو کر ادارے میں تشریف لائے کچھ روز تک تو کچھ خلیج سی حائل رہی اس کے بعد محبت ہی محبت ملی ——— بے پناہ محبت، بے پناہ شفقت میری کچھ فطرت ایسی ہے کہ ہر چیز بھول سکتا ہوں، نہیں بھول سکتا تو تمہ بھر خلوص اور شفقت کا مظاہرہ جس کا کبھی کسی طرف سے مظاہرہ ہوا ہو۔ میاں صاحب کی شفقت اور محبت سے تو تقریباً سات سال تک بہرہ ور ہوتا رہا، انھیں کیسے بھلا دوں؟ میں تو ایسا محسوس کرتا ہوں، جیسے یہ میرا ذاتی حادثہ ہے اور میں خود تعزیت کا مستحق ہوں۔

جب تک میاں صاحب زندہ تھے میں اپنے اظہار وفا میں بخیل تھا کہ اسے تملق پر محمول نہ کیا جائے۔ لیکن اب کہ مجھے ان سے کوئی فائدہ پہنچ سکتا ہے نہ نقصان۔ یہ کہنے میں مجھے کوئی تامل نہیں کہ ان کے وجود کو ادارے کے لیے، اور اپنے لیے ہمیشہ سایۂ رحمت سمجھتا رہا، وہ جب کبھی بیمار پڑے، میں نے ہر نماز اور تلاوت کے بعد ان کے لیے دعائے صحت کی۔ یہ دعا ہمیشہ قبول ہوئی، لیکن اس دن قبول نہ ہو سکی جب وقت موعود آ چکا تھا۔

یہ سطریں لکھ رہا ہوں، اور ان کی تصویر آنکھوں کے سامنے ہے۔ کتنے چاؤ اور شوق سے

اس رسالے کی ادارت انھوں نے مجھے سونپی تھی اور کتنے تامل اور تذبذب کے بعد یہ ذمے داری میں نے ان کی حوصلہ افزائی اور یقین دہانیوں کے بعد قبول کی تھی، آج وہ ساری باتیں خواب و خیال بن چکی ہیں۔ خود میاں صاحب افسانۂ ماضی بن چکے ہیں۔ دنیا کی یہی ریت ہے۔ ہمیشہ سے یہی ہوتا آیا ہے اور ہمیشہ یہی ہوتا رہے گا۔

لگاتار سات سال تک میاں صاحب نے اس ادارے کی خدمت کی، کہن سالی، ہجوم امراض اور ضعف و نقاہت کے باوجود جس پابندیٔ وقت کے ساتھ وہ ادارے میں آتے اور آخر وقت تک بیٹھتے۔ ایک ایک کاغذ کا مطالعہ کرتے، اور تمام ذمے داریوں کو سرانجام دیتے رہے، اسے دیکھ کر حیرت ہوتی تھی، اور یہ دیکھ کر تو حیرت اور بڑھ گئی جب اس دیرینہ سال شخص نے جوانوں کے عزم اور ولولے کے ساتھ ادارے کی ایک پوری منزل مزدوروں، ٹھیکیداروں اور کارکنوں میں دن رات ایک کر کے، بہت ہی قلیل مدت میں تعمیر کر دی۔ وہ جس کام کو ہاتھ میں لیتے تھے پھر اسی کے ہو رہتے تھے، اور جب تک وہ اتمام کو نہیں پہنچ جاتا تھا انھیں قرار نہیں آتا تھا۔

میاں صاحب فرشتہ نہیں تھے، بشر تھے ان سے غلطیاں بھی ہوتی ہوں گی، اور لغزشیں بھی ہوئیں، لیکن ان کا کمال یہ تھا کہ جس آزادیٔ فکر کو وہ اپنے لیے جائز سمجھتے تھے اس سے کسی کو محروم کرنے کا خیال تک ان کے دل میں کبھی نہیں آیا۔ چائے کے بعد نشست ہوتی تھی اور مختلف عنوانات پر بحث و گفتگو کا سلسلہ چل پڑتا تھا، جس جوش و خروش سے وہ اپنا نقطۂ نظر پیش کرتے تھے، اسی تحمل اور بردباری سے دوسرے کی باتیں بھی سنتے تھے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ صرف انہی کی بات مانی گئی ہو۔ ایسا بھی ہوا کہ انھوں نے دوسرے کی بات مان لی، اتنی خندہ جبینی اور وسعت قلب کے ساتھ جیسے یہ بات دوسرے کی نہیں خود انہی کی تھی۔

اپنے دور میں میاں صاحب نے رفقائے ادارہ کے مشورے سے تصنیف و تالیف کا نیا پروگرام بنایا، نئے اصول و ضوابط مقرر کیے، نیا اسلوب اور منہاج وضع کیا اور کوشش

کی کہ اس ڈگر سے ادارہ ہٹنے نہ پائے۔ وہ فلسفہ کے ماہر خصوصی تھے لیکن اسلام کے رمز آشنا بھی تھے، اور اسلامی احکام و تعلیمات پر عمل بھی کرتے تھے۔ کئی مرتبہ میں نے انھیں جماعت میں اور انفرادی طور پر نماز پڑھتے دیکھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے انھیں والہانہ شیفتگی تھی۔ نعت سے بڑا لگاؤ رکھتے تھے اور بڑے شوق کے ساتھ اقبال کا، اور بعض دوسرے شعرا کا نعتیہ کلام سنا کرتے تھے۔ اس وقت ان پر جو کیفیت طاری ہوتی تھی اسے الفاظ میں نہیں بیان کیا جاسکتا۔

دفتر کے بعض لوگوں پر کبھی کبھی وہ خفا بھی ہو لیتے تھے۔ لیکن ان کی خفگی دیرپا نہیں تھی۔ کسی سے وہ کتنے ہی بیزار اور غیر مطمئن ہوں، لیکن اسے نقصان پہنچانے کا وہ تصور بھی نہیں کرسکتے تھے اگر ان کو اس طرح کی رائے دی جاتی تو بھی بہ انداز شائستہ ٹال جاتے، اور جہاں تک فائدہ پہنچانے کا تعلق ہے، جائز حدود کے اندر رہ کر کسی کو بھی فائدہ پہنچانے سے انھوں نے دریغ نہیں کیا۔ بعض ایسے لوگوں کو بھی فائدہ پہنچایا جو ان کے پیش رو کے زمانے سے شکوہ سنج محرومی چلے آرہے تھے۔ انھوں نے صورت احوال کو پورے طور پر محسوس کرتے ہی اقدام کیا، اور جو چیز ناممکن نظر آتی تھی وہ امر واقعہ بن گئی۔

اصول کے معاملے میں بے شک بے لچک تھے۔ لیکن ان کا کوئی اصول ایسا نہیں تھا جسے کسی اعتبار سے بھی سخت، ناروا یا نامناسب کہا جاسکے، اور اس معاملے میں بھی امکانی حد تک مراعات دیتے رہتے تھے۔

اب وہ ہم میں نہیں ہیں۔ ان کی یادگار میں یہ نمبر شائع کیا جارہا ہے۔ جو مضامین حاصل ہو سکے حاضر ہیں۔ اس موقع پر یہ کہے بغیر میں نہیں رہ سکتا کہ ان کے دوستوں، عزیزوں، شاگردوں، نیازمندوں اور رفیقوں سے میں نے اس سلسلے میں بار بار التجائیں کیں کہ وہ اپنے ذاتی تاثرات و مشاہدات قلمبند کرکے مرحمت فرمادیں، لیکن میری آواز کچھ اتنی بے اثر تھی کہ کامیاب نہ ہوسکی۔

کتنی عبرت کا مقام ہے کہ جس شخص کی زندگی میں ہم اسے پیار کریں، اس کی قدر کریں، اس کی عظمت کے ثنا خواں ہوں، اس کی سیرت اور کردار کی تعریف میں رطب اللسان ہوں، اس دنیا سے گزر جانے کے بعد اس کی یاد صرف ہمارے دل کے نشیمن میں موجود رہے، نوک قلم اور صفحہ قرطاس پر منتقل نہ ہو سکے۔

اس سلسلے میں دو ہستیوں کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا فرض سمجھتا ہوں۔

جسٹس ایس۔ اے رحمٰن سے میں نے ایک مضمون کی استدعا کی، چند ہی روز کے بعد ایک دوسرے مسئلے سے متعلق گفتگو کرنے ان کے در دولت پر حاضر ہوا تو ان کا مضمون تیار تھا۔ فوراً بغیر کسی مزید تقاضے اور یاد دہانی کے بغیر انھوں نے مرحمت فرما دیا۔

اسی طرح سید الطاف علی بریلوی ایڈیٹر "العلم" کراچی کو، ادھر میں نے خط لکھا، ادھر ان کا مقالہ پہنچ گیا۔

یہ نمبر اتنا جامع اور مکمل نہیں ہے جتنا میں چاہتا تھا، لیکن بالکل نہ ہونے سے کچھ ہونا بہتر ہے۔ اس وقت اتنا ہی ممکن تھا۔ اگر حالات سازگار رہے اور وعدہ کرنے والے حضرات نے اپنے وعدوں کا ایفا کیا تو کچھ عرصے کے بعد "ثقافت" کی ایک اور اشاعت بھی میاں صاحب کے لیے وقف کی جا سکتی ہے لیکن اس کے انتظار میں وہ مواد جو حاصل ہو چکا تھا معرض التوا میں نہیں ڈالا جا سکتا تھا۔

رئیس احمد جعفری

بزمِ ثقافت

مکرمی و معظمی جناب سید رئیس احمد جعفری صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم۔ آپ کی عظیم تصنیف "تاریخ دولتِ فاطمیہ" میری نظر سے گزری۔ مجھے تاریخی کتابیں پڑھنے کا بہت شوق ہے۔ آج تک ایسی مدلل اور تعصب و اعتساب سے بالاتر اسلامی تاریخی کتاب تاریخ کے آئینے میں میری نظر سے نہیں گزری۔ مسلم مؤرخوں کی کثیر تعداد نے ہمیشہ 'دولت بنی فاطمہ' کے کارناموں اور علمی و ادبی ذوق اور مذہبی افکار کو نشانۂ عدف بنایا اور حقائق کو تعصب کی تاریک عینک سے دیکھا۔ غیر مسلم مؤرخوں پر تو شکوہ و گلہ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اسلامی عظمت، جاہ و جلال، نظام سلطنت اور حسن و خوبی کو کبھی تحسین و آفرین کے جذبات سے نہیں دیکھ سکتے۔ وہ کیسے برداشت کرتے کہ بغداد، اسپین اور قاہرہ کے عظیم الشان، فلک بوس ایوانوں پر اسلامی پھریرے لہرائیں مگر مقام افسوس ہے کہ سوائے ابن خلدون طبری وغیرہ کے اور کسی اسلامی مورخ نے کشادہ دلی اسلامی رواداری، بلند نظری اور حقائق کو عامۃ الناس کے سامنے پیش کرنے سے ہمیشہ پس و پیش کیا اور تحقیق و تجسس کی پُر خار و پُر خطر وادیوں کی بجائے تقلیدی، جذباتی اور روائتی مثالوں کو پیش نظر رکھا اور بحر ذخار کے نیچے مدفون تاریخی در بے بہا خزائن کو نکالنے کے لیے غواصی نہیں کی جس کی وجہ سے دولت فاطمیہ کی مکمل طرز زندگی، نظام سلطنت، عقائد و افکار، مسخ شدہ اور طعن و تشنیع سے بھرپور حالات میں جمہور کے سامنے پیش ہوتی رہی، اور اس کی وجہ سے نہ صرف عامۃ الناس، متوسط طبقہ بلکہ مخصوص علمی و ادبی گروہ بھی تعصب کی تند و تیز

موجوں میں تنکوں کی طرح بہہ گئے، اور کسی مرد مجاہد نے جذب قلندرانہ سے قلمی جہاد بالسیف سے کام نہیں لیا۔ آپ کی تصنیف "تاریخ دولت فاطمیہ" پڑھ کر بہت خوشی و مسرت ہوئی کہ آپنے ملت اسلامیہ کے سامنے حقائق کے آئینے میں تاریخی مستند مواد پوری شرح وبسط سے پیش کیا،

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا (اقبالؔ)

اس قحط الرجال میں آپکے جذبۂ حق گوئی، جودت فکر، تعصب سے بالاتر، بغض و عناد کی مکروہ وادی سے دور، تاریخی حقائق وشواہد کے قریب تر اپنے گراں مایہ تاریخی علمی خزانہ کو اہل فکر ونظر کے سامنے پیش کرنا آپ ہی کا حق ہے۔ جو کہ آپکے ذوقِ سلیم، پر شاہد ہیں۔ علمی تجسس، رواداری اور بلند نظری کا زندہ ثبوت ہے۔ حقائق اظہر من الشمس ہیں کہ باشعور طبقہ اس در بے بہا کا متلاشی ہے جو کہ تعصب وعناد کے گہرے گرد و غبار میں پنہاں ہو کر اہل فکر و نظر کے فہم وادراک اور احاطۂ تجسس سے دور ہو گیا ہے۔ خداوند عزوجل آپ ایسے اہل قلم، عظیم ادیب، بے باک علمی مجاہد، ملک کے مایۂ ناز سنجیدہ سخنور کو حقائق کی نقاب کشائی کرنے کی مزید اعلیٰ ہمت و استقامت بخشے۔

یقیناً ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی یہ کاوش ایک ملکی اور اسلامی خدمات کے مترادف ہے خدا کرے کہ یہ تاریخی سلسلہ جاری رہے۔ آمین ثم آمین!

دارا و سکندر سے وہ مست فقیر اولیٰ
جس فقر سے آتی ہو بوئے اسد اللٰہی (اقبالؔ)

فقط والسلام۔ آپ کا مخلص الواعظ غلام حسین ہاشم۔
خواجہ محلہ حیدرآباد (مغربی پاکستان)

مقالات

ابہام شعری

"اقبال کہتا ہے:

درین گلشن پریشاں مثل بوئیم   نمی دانم چہ می خواہم چہ جوئیم
برآید آرزو یا بر نیاید   شہید سوز و ساز آرزوئیم

زمین پر اعلیٰ ترین عظمت کہاں ملتی ہے، نہ ابد نہ ازل، نہ خیر کل، نہ عقل کل نہ جمال سرمدی، یہ سب مبہم حقیقتیں ہیں جن کے قریب شاعری ہمیں لے جاتی ہے لیکن جن تک پہنچانے سے یہ معذور ہے۔ بہرحال شعر کی پرواز ہمیں ان فضاؤں تک تو لے جاتی ہے جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں، شعر کی ایک حد تک کامیاب لیکن پھر بھی ناکام پرواز سے ابہام کس طرح پیدا نہ ہو"۔

(میاں شریف)

مسٹر جسٹس ایس۔ اے رحمٰن

میاں صاحب

میاں محمد شریف مرحوم سے میری پہلی ملاقات تقسیم ہند سے پہلے علی گڑھ میں ہوئی۔ مجھے ایک عزیز کی شادی کے سلسلے میں وہاں جانے کا اتفاق ہوا تو میاں صاحب کی خوش نما کوٹھی پر بھی حاضری دی۔ بڑی محبت سے ملے۔ میرے آکسفورڈ کے زمانہ کے عزیز دوست اور میاں صاحب کے داماد، خواجہ منظور حسین بھی ان دنوں وہیں مقیم تھے۔

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے علمی اور انتظامی حلقوں میں میاں صاحب ایک بزرگ محترم کی حیثیت رکھتے تھے۔ وہ ۱۹۱۷ء سے مسلسل اُس ادارہ کی خدمت کر رہے تھے۔ تقسیم کے بعد وہ آبائی وطن، لاہور، میں منتقل ہو گئے۔ ۱۹۵۱ء میں سردار عبدالرب نشتر مرحوم نے پنجاب یونیورسٹی انکوائری کمیشن مقرر کیا تو وہ سیکرٹری کے منصب کے لیے نامزد ہوئے۔ میں بھی کمیشن کے اراکین میں شامل تھا۔ میاں صاحب نے حسب عادت بڑی تن دہی سے اپنے فرائض انجام دیے اور کمیشن نے میاں سر عبدالرشید کی صدارت میں اپنی رپورٹ چند ماہ میں مکمل کر لی۔

غالباً ۱۹۵۲ء کا واقعہ ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین مرحوم نے مجھ سے ذکر کیا کہ وہ اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل کے عہدہ کے لیے کسی موزوں شخص کے متلاشی ہیں۔ میں نے انھیں مشورہ دیا کہ اگر وہ میاں صاحب کو اس کام کا بیڑا اٹھانے پر راضی کر سکیں تو ان کی مشکل حل ہو جائے گی۔ انھوں نے مجھ سے اتفاق کیا اور یوں میاں صاحب اسلامیہ کالج سے وابستہ ہو گئے۔ ۱۹۵۶ء میں انھوں نے وہاں سے سبکدوشی حاصل

کرلی۔

پھر ۱۹۵۹ء میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی وفات کے بعد، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور کی مجلس انتظامیہ کی نظرِ انتخاب ان پر پڑی اور وہ اس ادارہ کے ڈائرکٹر بن گئے۔ تادمِ آخریں وہ اسی ادارہ سے منسلک رہے اور پیرانہ سالی اور گرتی ہوئی صحت کے باوجود اپنی خدا داد صلاحیتوں کو، ایک جوان کی سی گرم جوشی اور مستعدی سے، بروئے کار لاتے رہے۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ بزم اقبال[7] لاہور کے سہ ماہی رسالہ "اقبال" کے مدیر اعلیٰ کے فرائض نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیتے رہے۔ "اقبال" کی ادارت انھوں نے ۱۹۵۲ء میں سنبھالی تھی۔ یہ انہی کی ان تھک کوششوں کا نتیجہ تھا کہ اس رسالہ نے جلد ہی، علمی دنیا میں ایک خاص مقام حاصل کر لیا۔

میاں صاحب مرحوم اسم بامسمیٰ شخص تھے۔ نام کے بھی شریف اور طبیعت کے بھی شریف۔ خوش اخلاقی اور محبت گویا ان کی سرشت میں داخل تھی۔ البتہ کام چوری کو برداشت نہ کرتے تھے۔ ان کی دلچسپیاں اور ہمدردیاں ہمہ گیر تھیں۔ وہ فلسفی بھی تھے اور ادیب بھی۔ ابتدائی زمانے میں شعر بھی کہتے رہے۔ وہ صاحبِ ادراک بھی تھے اور حاملِ احساس بھی۔ وہ جمالیات سے بھی شغف رکھتے تھے اور اقتصادیات اور سماجیات پر بھی نظر رکھتے تھے۔ وہ اعلیٰ تنظیمی صلاحیت کے مالک تھے۔ ان کی قاعدہ پسندی ان کے ہر کام سے آشکار تھی۔ افراط و تفریط سے گریز کرتے تھے اور ہمیشہ سلامت روی اور عدل کا راستہ اختیار کرتے تھے جبھی عدل پسندی کے طفیل، انھوں نے فلسفہ میں بھی، انتہا پسند دبستانوں کے درمیان ایک متوازن طرزِ فکر اختیار کیا۔

میاں صاحب مرحوم نے ۱۹۵۴ء میں فلاسفیکل کانگرس کی بنیاد ڈالی۔ یہ علمی مجلس ان کی عقلی علوم سے محبت کی یادگار ہے۔ پاکستان کے نمائندہ کی حیثیت سے انھوں نے متعدد

عالمی کانفرنسوں میں شرکت کی اور اپنے علم و فضل کا سکہ بٹھایا۔ انھیں خراجِ عقیدت ادا کرنے کے لیے متعدد ملکی اور غیر ملکی مفکرین نے "نذرِ شریف" کی تالیف میں شرکت کی۔ یہ امر اطمینان بخش ہے کہ یہ تالیف میاں صاحب کی زندگی میں مارچ ۱۹۶۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچ کر اشاعت پذیر ہوئی۔

میاں صاحب کا علمی شاہکار "تاریخِ فلسفۂ اسلامی" کی تدوین ہے، جو دو حصوں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہے اور جس کا ایک حصہ ان کے اپنے افکار کا مرہونِ منت ہے۔ میاں صاحب نے علمی ذوق و شوق سے بھرپور زندگی گذاری۔ وہ اپنی آخری علالت میں بستر پر لیٹے لیٹے بھی کام کے متعلق سوچتے رہتے تھے۔ اس قسم کی علمی لگن نادر چیز ہے۔ میاں صاحب کی موت ایک عالم کی موت ہے۔ خدا انھیں جوارِ رحمت میں جگہ دے۔ آمین۔

رئیس احمد جعفری

وہ جس کی یاد دل سے بھلائی نہ جائے گی

۱۹۵۹ء میں دفعۃً خلیفہ عبدالحکیم کا انتقال ہوگیا۔ وہ میرے مربی بھی تھے، محسن بھی اور نہایت اونچے درجے کے انسان بھی۔ انھوں نے میرا ترجمہ "آغانی" دیکھا تھا اور میری کتاب "تاریخ تصوف اسلام" کا مطالعہ کیا تھا۔ یہ کتاب پڑھ کر انھوں نے مری سے مجھے تعریف وتحسین کا ایک حوصلہ افزا خط لکھا اور اشتیاق ملاقات کا اظہار کیا۔ اتفاق کی بات کچھ روز بعد کراچی آئے۔ میرے دفتر پہنچے۔ میں صورت آشنا نہ تھا، پہچان نہ سکا۔ خود ہی اپنا تعارف کرایا۔ میں نے دیدہ و دل فرش راہ کر دیے۔ فرمایا، صدر میں فلاں مقام پر اپنے بھائی کے پاس ٹھہرا ہوں، صبح ناشتہ میرے ساتھ کیجیے، وہاں اطمینان سے باتیں ہوں گی۔

دوسرے روز میں خلیفہ صاحب کی قیام گاہ پر حاضر ہوا، وہ منتظر بیٹھے تھے، تپاک اور گرم جوشی سے پیش آئے۔ پھر کہنے لگے،

"لاہور چلیے، ہمیں آپ کی ضرورت ہے۔ ہم نے ایک دارالمصنفین بنایا ہے، مل کر کام کریں گے!"

میرا کراچی چھوڑنے کا جی نہیں چاہتا تھا عذر کر دیا، لیکن ان کا اصرار جاری رہا۔ آخر میں نے غور کرنے کے لیے کچھ مہلت مانگی۔ دوسرے دن وہ لاہور تشریف لے گئے۔ چند روز بعد گرامی نامہ آیا!،

"کہیے "غور" کر لیا آپ نے؟

میں نے غور کیا ہوتا تو جواب دیتا۔ کوئی سال بھر بعد، مولانا اختر علی خاں زمیندار کا چیف ایڈیٹر

بنا کر مجھے لاہور لائے، بر گنزا ہوٹل میں میرا قیام تھا۔ لاہور آؤں اور خلیفہ صاحب سے نہ ملوں، یہ بدتمیزی ممکن نہ تھی۔ ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ پہلے سے زیادہ تپاک اور گرم جوشی سے ملے، کہنے لگے،

"فرمایے، کیا ابھی تک غور کا سلسلہ جاری ہے؟"

میں نے عرض کیا،

"مجھے تو زمیندار کھینچ لایا ہے، اب کیا کر سکتا ہوں!"

کہنے لگے،

"بیک کرشمہ دو کار!"

میں نے سوالیہ نظروں سے ان کی طرف دیکھا، فرمانے لگے،

"زمیندار کی ادارت اپنی جگہ اور ادارے سے وابستگی اپنی جگہ، وہاں ایڈیٹوریل لکھیے، یہاں کتابیں"۔

میں نے زمیندار سے طے بھی یہی کیا تھا کہ صرف ایڈیٹوریل لکھوں گا، کسی اور ذمے داری سے مجھے سروکار نہ ہوگا۔ میں نے یہ پیش کش منظور کر لی۔ چند روز کے بعد پھر ملنے گیا۔ تو معلوم ہوا امریکہ تشریف لے گئے ہیں۔ میں نے دل میں سوچا چلو چھٹی ہوئی۔ اتنے میں ادارے کے ایک رفیق اور میرے پرانے دوست تشریف لائے۔ انھوں نے مجھے مبارک باد دی کہ ——— آپ بھی غالب ہمیں سے ہو گئے!"

معلوم ہوا امریکہ جانے سے پہلے صرف اس گفتگو کی بنیاد پر جو ان سے ہوئی تھی، میری درخواست یا تحریری منظوری لیے بغیر بورڈ آف ڈائرکٹرس سے میرا تقرر منظور فرما چکے تھے۔ اس التفات خاص نے مجھے ان کا گرویدہ بنا دیا، اور دوسرے دن سے میں نے باقاعدہ دفتر آنا شروع کر دیا۔

ایک دفعہ چودھری محمد علی صاحب ادارے تشریف لائے، ان کی خدمت میں مجھے پیش کرتے

ہوئے فرمایا،

"یہ بہت بھاگے لیکن ہم نے انھیں گرفتار کر ہی لیا۔"

خلیفہ صاحب جب تک زندہ رہے، ان کی شفقت و محبت ملی بے انتہا شفقت و محبت سے میں بہرہ ور ہوتا رہا۔ چائے کے بعد جب مجلس جمتی تھی تو بہت سے مسائل زیر بحث آتے تھے۔ بلبل ہزار داستان کی طرح خود چہکتے تھے اور دوسروں کو اظہار خیال کا موقع دیتے تھے۔ میں نے بعض مسائل میں ان سے شدید اختلاف بھی کیا۔ انتہائی عالی ظرفی سے نہ صرف یہ کہ اسے برداشت کیا بلکہ نتیجۃً میری معروضات کو شرف قبول بھی بخشا۔ مثلاً غیر مسکر حد تک شراب پینے کے جواز پر ایک صاحب کی رائے سے بہت خوش ہوئے۔ میں نے شدید اختلاف فقہ و سنت کی روشنی میں کیا، فوراً مان گئے، پھر کبھی یہ بات زبان پر نہ لائے۔

ایک مرتبہ خلیفہ صاحب دفتری شعبے کے ایک صاحب کو بعض وجوہ سے الگ کر دینا چاہتے تھے لیکن مروت کے باعث صاف جواب بھی دینا نہیں چاہتے تھے آخر درمیانی راستہ یہ نکالا کہ ان کی تنخواہ ڈھائی سو سے سو روپیہ کر دی، جس کے بعد ظاہر ہے انھیں استعفا دے دینا چاہیے تھا۔ لیکن وہ اپنے حالات سے مجبور تھے استعفا نہ دے سکے۔ سو روپے بھی قبول کر لیے۔ میرا دل ان کے حال زار پر کڑھا۔ لیکن یہ ایک خبر تھی جو میں نے سن لی، اور خاموش ہو رہا۔ دوسرے روز ہم لوگ چائے پر بیٹھے ہوئے تھے کہ ٹائپسٹ بورڈ آف ڈائرکٹرز کی کارروائی ٹائپ کر کے لایا کہ خلیفہ صاحب دستخط کر دیں۔ پھر دوسرے ڈائرکٹروں سے گشتی طور پر دستخط کرا لیے جائیں۔ میں نے عرض کیا،

"یہ ان صاحب کی تنخواہ جو ڈھائی سو سے سو روپے ہو گئی ہے یہ زیادتی ہے"

خلیفہ صاحب نے فرمایا،

"وہ تو ہو گئی، اب کیا ہو سکتا ہے؟"

میں نے ادب لیکن اصرار کے ساتھ عرض کیا،

"سب کچھ ہو سکتا ہے، کم سے کم ڈیڑھ سو کر دیجیے!"

کہنے لگے،

"بورڈ سے منظور کرا چکا ہوں!"

میں نے قلم ان کی طرف بڑھاتے ہوئے کہا،

"قانون آدمی کے لیے ہوتا ہے آدمی قانون کے لیے نہیں ہوتا۔ ذرا سوچیے تو سہی، اس غریب پر دل ہی دل میں کیا گزر رہی ہو گی۔ جہاں سو روپے درج ہیں، وہاں اپنے قلم سے سو کاٹ کر ڈیڑھ سو لکھ دیجیے، اور انیشیل کر دیجیے۔ ڈائرکٹر صاحبان میں سے کوئی صاحب بھی آپ پر معترض نہیں ہوں گے اور یہ کر کے آپ ثواب لوٹیں گے جس کا حصۂ رسدی ڈائرکٹر صاحبان کو بھی ملے گا۔"

خلیفہ صاحب نے قلم لے لیا، اور سو کاٹ کر -/۱۲۵ کر دیے کہنے لگے،

"فی الحال یہ، بعد میں پھر دیکھا جائے گا۔"

یہ ماحول تھا جس میں خلیفہ صاحب کے زیر سایہ میں زندگی بسر کر رہا تھا۔ اب ان کی جگہ میاں محمد شریف ڈائرکٹر ہو کر تشریف لائے تھے۔

میاں صاحب جب تک فلاسوفیکل کانگرس کے صدر رہے، صرف چند بار سرسری ملاقات ہوئی، جو رسمی حدود سے متجاوز نہ ہو سکی۔ بعض وجوہ سے جن کی تشریح کا یہ موقع نہیں، وہ مجھ سے کچھ کشیدہ سے تھے۔ میرے کانوں تک یہ بات پہنچی۔ لیکن میں نے اسے کوئی اہمیت نہیں دی ــــــ کیوں دیتا؟

میاں صاحب کا تقرر، اس وقت ہوا جب میں حسب معمول گرمی گزارنے اور اپنا تحریری کام کرنے کے لیے کوئٹہ گیا ہوا تھا۔

ایک دوست نے دفتر سے مجھے خط لکھا،

"میاں صاحب ڈائرکٹر ہو کر تشریف لے آئے ہیں، مناسب اور تقاضائے مصلحت یہ ہے کہ آپ فوراً واپس آ جائیں!"

میں نے جواب دیا،

"میاں صاحب نے بلایا تو آجاؤں گا، ورنہ نہیں!"

دس پندرہ روز کے بعد میاں صاحب کا ایک اکھڑا اکھڑا سا خط میرے پاس کوئٹہ پہنچا، جس میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ میں انھیں اپنی کارگزاری کی اطلاع دوں، کیا کر رہا ہوں اور کہاں تک پہنچا ہوں؟

خط کے اکھڑے اکھڑے لہجہ سے مجھے تکلیف ہوئی، میں نے جواب میں لکھا، وہی کام کر رہا ہوں جو مجھے خلیفہ صاحب نے تحریری منظوری سے سونپا تھا اور اب قریب الختم ہے۔ لاہور آکر پیش کر دوں گا، آخر میں اقبال کا یہ شعر بھی لکھ دیا:

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اس کا مرے آئینۂ ادراک میں ہے

اس کا کوئی جواب نہیں ملا۔ میں کوئٹہ میں مقیم رہا، اور پروگرام کے مطابق اکتوبر میں لاہور آگیا۔

لاہور آنے کے بعد، دو تین روز میاں صاحب سے سوا سرسری اور رسمی ملاقات کے کوئی بات نہیں ہوئی۔ ایک روز اپنے کمرے میں بیٹھا تھا کہ انھوں نے یاد فرمایا،

مجھے اپنے سامنے کھڑا دیکھ کر فرمایا،

"تشریف رکھیے" اور پھر سوال کیا،

"ہاں تو کیا کام کیا ہے آپ نے؟"

میں نے عرض کیا،

"امام ابو یوسف اور امام محمد کے فقہی اجتہادات ——————

قطع کلام کرتے ہوئے میاں صاحب نے فرمایا:

"یہ کتاب تو پھر فقہ پر ہوئی!"

"جی ہاں کسی حد تک، ورنہ دراصل اس کا موضوع ——————

"اس میں آپنے ثابت کیا ہوگا کہ نماز پانچ وقت کی پڑھنی چاہیے، روزے ایک مہینے کے فرض ہیں، اور قربانی واجب ہے، ——"

ان باتوں سے میں کچھ چکرا سا گیا۔ اگرچہ میری کتاب کا تعلق فقہی اجتہادات اور مذکورہ ائمہ کے احوال و سوانح سے تھا نہ کہ فقہی مسائل اور ان کے کلیات و جزئیات سے لیکن میں نے ان کے خیال کی تردید نہیں کی بلکہ کہا،

"ظاہر ہے احکام، فرائض اور واجبات میں کمی بیشی کا اختیار تو شرع اسلامی نے کسی کو نہیں دیا ہے، اسی لیے اس جور دروازے کا بھی قائل نہیں ہوں جس کی رو سے قرآن کی بعض آیات کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔ یہ عقیدہ قرآن اور خدا دونوں کی توہین ہے!"

"لیکن بحث یہ نہیں، یہ ہے کہ آپنے وہی چیزیں ثابت کی ہوں گی جن کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے!"

جی ہاں —— ظاہر ہے احکام اور واجبات و فرائض میں کمی بیشی کا اختیار کسی کو نہیں ہے"

"لیکن ہمارے پاس ایک ایسی کتاب بھی برائے غور موجود ہے، جس میں پانچ کے بجائے دو وقت کی نمازیں ثابت کی گئی ہیں، روزے کی حیثیت رضاکارانہ ہے، اور قربانی کے وجوب سے انکار کیا گیا ہے۔ اس کتاب کی اشاعت میں مجھے تامل ہے لیکن اگر ہوئی تو کیونکر ممکن ہے کہ ایک ہی ادارے سے دو متضاد افکار و نظریات کی کتابیں شائع ہوں؟"

بجا فرمایا، —— بہرحال میں نے اپنا کام مکمل کر لیا، اب اگر کسی وجہ سے آپ اس کی اشاعت مناسب نہیں سمجھتے تو اس کی اشاعت ملتوی یا منسوخ کر سکتے ہیں، کتاب کی طباعت و اشاعت کی ذمے داری سے میں بری ہوں۔ لیکن چونکہ ادارے سے وابستہ ہوئے، ایک طویل مدت گزر چکی ہے، اس لیے اس سے محبت ہو گئی ہے، اور اس محبت کا تقاضا یہ ہے کہ بطور مشورہ ایک بات عرض کر دوں!"

"فرمایئے میں سن رہا ہوں!"

"میری ادب کے ساتھ، اور انتہائی اصرار کے ساتھ درخواست یہ ہے کہ جس کتاب کا آپ نے ذکر فرمایا ہے اسے شائع نہ فرمائیں۔ اس سے عوام بھڑک اٹھیں گے اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ حکومت بھی ناخوشی کا اظہار نہ کرے۔ بے شک انفرادی طور پر ہر شخص کو اظہار خیال کی آزادی حاصل ہے۔ ایک شخص کو اگر اسلام میں صداقت نظر نہیں آتی تو وہ اپنے خیالات کا اظہار سنجیدگی اور دلائل کے ساتھ کر سکتا ہے لیکن یہ کام حکومت کے صرف پر نہ ہونا چاہیے۔ حکومت ادارے کی سرپرستی اس لیے کرتی ہے کہ اسلام کو، اس کے اقدار کو، اس کی تہذیب و ثقافت کو، اس کی تاریخ اور مباحث کو اصلی آب و رنگ کے ساتھ پیش کیا جائے، اس لیے تو سرپرستی نہیں کرتی کہ اسلام کے بنیادی تصورات کو عمل متواتر کو، سنت کو ——— میں سنت کا لفظ استعمال کر رہا ہوں، حدیث کا نہیں ——— مسخ کر کے پیش کیا جائے۔ اگر کسی شخص میں یہ جرأت ہے کہ وہ ان چیزوں کا انکار کرے، تو اس میں یہ اخلاقی جرأت بھی ہونی چاہیے کہ خواہ فاقہ کرنا پڑے لیکن ادارے کے کندھے پر رکھ کر بندوق نہ چلائے۔ بطور خود اور بہ مصارف خود یہ کام کرے۔"

یہ گزارشات سن کر میاں صاحب کا رنگ رخ متغیر ہوگیا، وہ کچھ برہم سے نظر آنے لگے، فرمایا،

"آخر اسلام کی وہی تعبیر کیوں صحیح ہو جو آپ کرتے ہیں؟ دوسروں کو یہ حق کیوں نہیں ہے؟"

میں نے عرض کیا،

" یہ حق ہر شخص کو ہے، لیکن ہر حق مطلق نہیں ہوتا۔ اسے استعمال کرنے کے کچھ حدود بھی ہوتے ہیں، اور ان کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے۔ اسلام کی بنیاد درحقیقت دو چیزوں پر ہے، قرآن اور عمل متواتر ——— عمل متواتر ہر روایت، ہر سند، ہر سلسلۂ رواۃ سے اعلیٰ اور ماوراء ہے۔ فرض کیجیے ایک ثقہ ترین راوی جس کے "عدول" ہونے پر اصحاب جرح و تعدیل کا اتفاق ہے، اور جو مطلقاً مجروح نہیں ہے، روایت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر معاف کر دی تھی، تو محض اس کے ثقہ ہونے اور سلسلۂ روایت کے درست ہونے

کی بنا پر یہ روایت قبول نہیں کر لی جائے گی، بلکہ رد کر دی جائے گی۔ اس لیے کہ عمل متواتر اس .... کے خلاف گواہی دے رہا ہے۔ عہد رسالت سے لے کر آج تک بغیر کسی انقطاع کے نماز فجر پر عمل درآمد ہوتا چلا آرہا ہے۔ اشخاص و افراد فہم معانی میں غلطی کر سکتے ہیں، بیان روایت میں غلطی کا احتمال ہے، استنتاج میں چوک ہو سکتی ہے۔ وقت، مصلحت اور حالات سے وہ مغالطے میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ لیکن عمل متواتر نہ غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتا ہے، نہ اس سے چوک ہو سکتی ہے۔ چنانچہ علمائے اصول حدیث بھی عمل متواتر کی عظمت اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی روشنی میں نماز کو لیجیے۔ کیا چودہ سو برس میں، یعنی عہد رسالت سے آج تک پانچ وقت سے کم یا زیادہ پڑھی گئی؟ روزے کو لیجیے، ہم اسو برس سے وہ رضا کارانہ طور پر رکھا جا رہا ہے، یا فرض سمجھ کر؟ یہی حال قربانی کا ہے، اب اگر کوئی شخص اس عمل متواتر کے خلاف اپنی تحقیق کی عمارت کھڑی کرتا ہے تو کرے لیکن کم از کم ادارے کو اس گناہ میں شریک نہ ہونا چاہیے"۔

میاں صاحب نے ذرا زیادہ برہم ہو کر پوچھا،

"کیا آپ تحقیق کا دروازہ بند کر دینا چاہتے ہیں؟"

میں نے عرض کیا،

"جی نہیں، البتہ تحقیق کے نام پر اباحت اور افتراق بین المسلمین کا دروازہ ضرور بند کر دینا چاہتا ہوں ——— اگر میرے ہاتھ میں طاقت ہو!"

"آپ کے ہاتھ میں طاقت ہو تو آپ کیا کریں گے؟"

"اس طرح کے مسودات ضائع کر دوں گا، ایسے محققین کو میں گوارا نہیں کر سکتا جو بر خود غلط ہیں، جانتے کم ہیں اور بنتے زیادہ ہیں۔ میاں صاحب مجدد الف ثانی کے پرستار ہیں، کوئی صاحب شاہ ولی اللہ کا پرچم ہاتھ میں لیے ہوئے ہیں۔ مبلغ علم کا یہ حال ہے کہ نہ تاریخ سے واقف نہ مذہب سے نہ فلسفۂ مذہب سے، نہ مجددی کیفیات اور ولی اللہی واردات سے۔ "حجۃ اللہ البالغہ" پر صحیح اعراب لگانا بھی مشکل، نہ کہ شاہ صاحب کی واردات کو سمجھ لینا۔ جب کہ خود شاہ صاحب کا

عالم اپنے واردات کے بارے میں یہ ہے کہ:

ہم وہاں ہیں جہاں سے ہم کو بھی
کچھ ہماری خبر نہیں آتی!

فکر کی بنیاد قرآن اور عمل متواتر ہونا چاہیے۔ اسی فکر کے فروعات میں فکر ولی اللّٰہی، فکر مجددی فکر رومی، فکر غزالی وغیرہ سب چیزیں آسکتی ہیں، لیکن اپنی انفرادیت، شخصیت اور تشخص کے لیے اکابر رجال میں سے کسی ایک کو لے لینا اور صفت عنوان طے کرنے لگنا، یہ اسلوب بنیادی طور پر غلط ہے، اور یہیں سے کجی فکر اور اضطراب فکر کے سوتے پھوٹتے ہیں۔"

"آپ کی ان تمام باتوں سے میں نے تو یہی نتیجہ نکالا ہے کہ آپ تحقیق کا دروازہ بند کردینا چاہتے ہیں!"

میں نے جواب میں عرض کیا،

"تحقیق کا دروازہ بند کرنے کی دوسروں کو ضرورت ہے جن کا دامن الوان نعمت سے خالی ہے۔ میرے اسلام کے پاس کیا نہیں ہے؟ میرا اسلام کیا نہیں دیتا؟ میرے اسلام نے عورتوں کو وہ حقوق دیے ہیں، جو آج بھی دنیا کی مہذب قومیں نہیں دے سکی ہیں۔ میرے اسلام نے عدل وانصاف کی وہ مثال قائم کی ہے جس کی مثال وہائٹ ہاؤس اور ڈاؤننگ اسٹریٹ کہیں بھی نہیں ملتی!"

میاں صاحب نے مداخلت کرتے ہوئے فرمایا،

"آخر آپ چاہتے کیا ہیں؟"

میں نے عرض کیا،

"صرف اتنا کہ تحقیق کے نام پر اسلام کی غلط ترجمانی نہ کی جائے۔"

میاں صاحب بپھر گئے، فرمانے لگے،

"آپ اتنے تنگ نظر ہیں تو ہمارا آپ کا گزر کیسے ہو سکے گا؟"

میں نے جواب میں کہا،

"وہ تو واقعی بہت مشکل بلکہ ناممکن نظر آرہا ہے!"

اتنے میں کچھ اور لوگ آگئے بات ختم ہو گئی۔ میں گھر چلا گیا، لیکن اس گفتگو نے میرے ذہن و اعصاب پر اتنا زیادہ اثر کیا تھا کہ تین چار روز تک دفتر نہیں آیا، ایک روز میاں صاحب کا پیام پہنچا کہ یاد فرمایا ہے۔ دوسرے روز میں حاضر ہوا۔ آج رنگ ہی کچھ اور تھا۔ جن آنکھوں سے میں نے عتاب اور برہمی کی چنگاریوں کی نزاوش دیکھی تھی، آج وہی شفقت و رحمت کا منبع بنی ہوئی تھیں۔ کوئی کاغذ پڑھ رہے تھے مجھے دیکھ کر نظر جھکا لی، پھر مطالعہ میں مصروف ہو گئے۔ ذرا دیر کے بعد اس سے فارغ ہوئے، اور صوفے پر آکر بیٹھ گئے مجھے بھی اپنے پاس بٹھا لیا، اور پوچھا،

"کب تک خفا رہیں گے!"

مجھ پر گھڑوں پانی پڑ گیا، بعض اوقات کڑی سے کڑی تعزیر بھی وہ اثر نہیں کرتی جو شفقت اور مرحمت کے چند میٹھے بول کر دیتے ہیں۔ ابھی میں نے کوئی جواب نہیں دیا تھا کہ میاں صاحب نے فرمایا،

"آپ کی نیک نیتی اور دیانت فکر کی میں قدر کرتا ہوں۔ اگر آپ اس لیے نہیں آئے تھے کہ اب نہیں آئیں گے، تو میں ایسا نہیں ہونے دوں گا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ کی ہر بات مان لوں، لیکن اس پر غور نہ کروں یہ نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ (مسکرا کر فرمایا) نمازیں پانچ ہی وقت کی رہیں گی!"

میاں صاحب قرآن مجید پڑھتے تھے، اس پر تدبر بھی کرتے تھے۔ تفاسیر سے استفادہ بھی کرتے تھے۔ رفقائے ادارہ سے مشورہ بھی کرتے تھے۔ لیکن کسی مذہبی مسئلے سے متعلق رائے قائم کرنے اور کسی فیصلے تک پہنچنے سے پہلے ایسا کبھی نہیں ہوا کہ اس نالائق اور ناچیز سے بھی انھوں نے باقاعدہ مشورہ نہ کر لیا ہو۔ کئی دفعہ ایسا بھی ہوا کہ انھوں نے

اپنا نقطۂ نظر تسلیم کرالیا، لیکن دبدبے کے ساتھ نہیں، دلائل کے ساتھ، اور ہم میں سے کسی کا نقطۂ نظر بھی تسلیم کر لیا، لیکن خوب اچھی طرح تمام پہلوؤں پر غور کر کے اور مسئلے کی تہہ تک پہنچ کر۔ ان کی انسانیت اور شرافت کے پہلو روز بہ روز اجاگر ہوتے گئے، اور اسی تناسب سے ان کی عظمت میرے دل میں پیوست ہوتی گئی۔ رفتہ رفتہ دوئی کا پردہ اٹھتا گیا اور اپناپن کی کارفرمائی بڑھتی گئی۔ قلب کی کسی کارگر اور موثر دوا کا کسی مستند ذریعہ سے انھیں پتہ چلتا تو اس کا نام مجھ تک پہنچانے کے لیے پریشان رہتے۔ بعض دفعہ میں دو دو دن تک دفتر نہ آتا، دوا کا نام شیشے کے تختے کے نیچے نمایاں حروف میں محفوظ رکھتے اور دیکھتے ہی نوٹ کرا دیتے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا کہ اس کا لٹریچر بھی عطا فرما دیتے۔ اپنے تجربے بھی بتاتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ فرمایا کہ کارونری تھرامبوسس کے مریضوں کا بلڈ پریشر عام طور پر لو رہتا ہے۔ کبھی کبھی زیادہ ہو جاتا ہے۔ لندن میں ایک ماہر قلب ڈاکٹر نے مجھے بتایا تھا کہ ایسے موقعہ پر ایک چمچہ برانڈی کا گرم پانی کے ساتھ پی لینا چاہیے۔

میاں صاحب کا انتقال دسمبر ۶۵ء میں ہوا۔ نومبر کے پہلے ہفتے میں شام ہمدرد کے سلسلے میں میری ایک تقریر تھی۔ وہ جلسے میں تشریف لائے اور آخر وقت تک بیٹھے رہے مغرب کی نماز باجماعت میں شریک ہوئے۔ نماز سے فارغ ہو کر میں باہر نکل رہا تھا کہ میں نے دیکھا میاں صاحب مصلّے کے پاس کچھ نڈھال سے کھڑے ہیں۔ جوتے کے بند باندھنا چاہتے ہیں مگر جھکنے میں کچھ تکلیف سی محسوس کرتے ہیں۔ مجھے خود یہ تکلیف مستقل طور پر ہے چنانچہ نماز بیٹھ کر پڑھتا ہوں اور رکوع و سجود اشارے سے کرتا ہوں۔ میاں صاحب کی کیفیت میں نے بھانپ لی۔ وہ نہیں نہیں کرتے رہ گئے، مگر ہجوم عام میں، بے تامل زمین پر بیٹھ کر میں نے ان کے جوتے کے بند باندھ دیے

دوسرے روز دفتر تشریف لائے تو بڑی دیر تک میری تقریر کا حوصلہ افزا الفاظ

میں ذکر فرماتے رہے اور مولانا محمد علی کی علی گڑھ کی داستانیں مزے لے لے کر بیان کرتے رہے۔

جس روز میاں صاحب کی وفات ہوئی وہ حسب معمول اپنی نواسی کو کالج تک پہنچانے کار پر تشریف لے گئے۔ واپسی میں کار سروس کے لیے دے دی۔ کچھ دور پیادہ چلے۔ سینہ میں درد محسوس ہوا مگر حسب عادت پروا نہ کی۔ یہاں تک کہ چند قدم چلنے کے بعد محسوس کرنے لگے اب گر جائیں گے۔ اتفاق سے ایک خالی رکشا ادھر سے گزرا، اس پر بیٹھ کر دفتر آ گئے، اور صوفے پر لیٹ گئے۔ چہرہ بالکل اترا ہوا تھا۔ معلوم ہوتا تھا خون کا ایک قطرہ بھی نہیں ہے۔ کرب واذیت کے آثار بھی نمایاں تھے۔ مگر لیٹے لیٹے کام کرتے رہے۔ فون ریسیو کرتے رہے۔ ہم لوگ مانگا تہذیب الاخلاق ٹرسٹ کی نو تعمیر عمارت دیکھنے جا رہے تھے۔ اصرار کے ساتھ ہمیں جانے کی تاکید کی۔ میں ہر تھوڑی دیر کے بعد کسی بہانے سے ان کے کمرے میں جاتا اور خیریت پوچھتا تھا۔ ہر دفعہ مطمئن کر دیتے تھے۔ آخر ہم لوگ مانگا چلے گئے۔ وہاں سے شام کو واپسی ہوئی۔ اپنے ایک رفیق کار سے میں نے فون کرایا تو معلوم ہوا ٹھیک ہیں۔ صبح کو حسب معمول دفتر پہنچا تو فضا کچھ اداس اداس سی نظر آ رہی تھی۔ سب سے پہلے فتح محمد مالی سے مڈبھیڑ ہوئی۔ اس نے بتایا،

"میاں صاحب، رات گزر گئے۔"

چکر سا آ گیا۔ فوراً کرسی پر بیٹھ گیا۔ یقین نہیں آتا تھا کہ زندگی اور جوش زندگی کا وہ پیکر اس خاکدان سے یوں دفعتہً رخصت ہو جائے گا۔ لیکن یہ افواہ نہ تھی حقیقت تھی۔

پھر ہم لوگ میاں صاحب کے گھر پہنچے۔ آخری منزل کی تیاریاں ہو رہی تھیں، آہ!

جاتے ہوئے کہتے ہو قیامت کو ملیں گے
کیا خوب قیامت کا ہے گویا کوئی دن اور

محمد جعفر پھلواروی

اک شمع رہ گئی تھی ..... ؂

مرحوم خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی اچانک جدائی کے بعد ہم سب فکر مند تھے کہ اب کون سی شخصیت ہے جو ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کو سنبھال سکے گی۔ یوں تو کسی کو بھی اونچی کرسی پر بٹھا دیا جائے وہ کچھ نہ کچھ کام کر ہی لیتا ہے لیکن ضرورت ایک ایسے شخص کی تھی جو ہمہ جہت ہو اور رفقائے ادارہ کے مزاج، صلاحیت اور طریق کار کو سمجھ سکے اور علمی مشاغل کے ساتھ انتظامی معاملات کی بھی اچھی سمجھ بوجھ رکھتا ہو اور ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ بالائی حلقوں میں صرف متعارف ہی نہ ہو بلکہ اپنا اثر و رسوخ بھی رکھتا ہو۔

خوش قسمتی سے ہمارے بورڈ آف ڈائرکٹرز میں عالیجناب چیف جسٹس ایس۔ اے۔ رحمٰن صاحب موجود ہیں جو اس ادارے سے نہ فقط ہمیشہ ہمدردانہ دلچسپی ہی لیتے رہے ہیں بلکہ ادارے کے مندرجہ بالا تمام تقاضوں اور نزاکتوں سے واقف ہیں۔ ان کی نظر انتخاب جناب پروفیسر میاں محمد شریف صاحب پر پڑی اور بورڈ آف ڈائرکٹرز کی تائید سے یہ انتخاب عمل میں آگیا۔ لیکن صرف چند سال کے بعد یہ بھی ہم سے جدا ہو گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

میاں صاحب مرحوم کا اصل موضوع فلسفہ تھا مگر رفقائے ادارہ کے کاموں کو بھی سمجھتے تھے۔ خوش قسمتی سے ہمارے صدر مملکت فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں ان کے شاگرد رہ چکے ہیں۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب میاں صاحب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پرو وائس چانسلر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ فیلڈ مارشل اس ادارے کو دیکھنے کے لیے بہ نفس نفیس تشریف لائے۔ اس وقت ان کے ساتھ مغربی پاکستان کے گورنر جناب امیر محمد خاں اور وزیر خارجہ

جناب ذوالفقار علی بھٹو بھی تھے۔ اس وقت کی کئی یادگاریں گروپ فوٹو کی شکل میں اب بھی ادارے میں موجود ہیں۔

میاں صاحب مرحوم خوش حال اور معزز اور اہل علم گھرانے سے تعلق رکھتے تھے جو میاں فیملی کے نام سے مشہور رہے۔ با اثر تھے اور اپنے پیچھے شاگردوں کا ایک وسیع حلقہ چھوڑ گئے ہیں۔

ادارے کے اکیڈمک ڈائرکٹر ہو کر جب آئے تو ستر سے متجاوز تھے۔ مگر ان کی پابندی، محنت اور چستی پر جوانوں کو بھی رشک آتا تھا۔ جس کام کی ذمے داری لی اسے چاق چوبند اور چوکس رہ کر پورا کیا۔ ادارے میں جگہ کی بڑی تنگی محسوس ہوتی تھی۔ میاں صاحب کو خیال آگیا اور لگ گئے۔ نہ دھوپ کی پروا کی نہ بارش کی۔ نہ سردی کی نہ گرمی کی۔ بس جُٹ گئے اور دیکھتے ہی دیکھتے ایک منزلہ عمارت سہ منزلہ بن گئی۔ مطبوعات کے لیے جو بڑا ہال بنوایا وہ الگ ہے۔ اس وقت ہمیں محسوس ہوا کہ ان میں تعمیری صلاحیت بڑی اچھی ہے۔

مرحوم کو ایک دھن یہ بھی تھی کہ کم سے کم دام میں بہتر سے بہتر کام ہو۔ ہم لوگوں کے لیے باہم مشورے سے وہ کام تجویز کرتے تھے۔ ان کے دور میں میری کئی کتابیں شائع ہوئیں اور آخر میں انھوں نے ایک بڑا لمبا اور مشکل کام میرے سپرد کیا اور وہ یہ کہ سنی شیعہ کی متفق علیہ روایات کو یکجا کیا جائے۔ یہ برسوں کا کام جہاں مشکل ہے وہاں ایک ایسا کام بھی ہے جو میرے علم میں اب تک کسی نے نہیں کیا ہے۔ اس کی آٹھ قسطیں شائع ہوئی تھیں کہ اس کام کے علاوہ ایک دوسرے کام میں بھی لگا دیا۔

ایک Legal Sub-Committee کی تشکیل عمل میں آئی جس کی سربراہی میرے سپرد ہوئی۔ ایک عربی کے پروفیسر، دو وکیل اور ایک عالم میری مدد کے لیے تجویز ہوئے۔ کام یہ ہے کہ نکاح و طلاق، خلع، وراثت کے متعلق ایک ضابطہ مرتب کیا جائے۔ رائج الوقت آرڈی ننس میں جہاں ترمیم و اضافہ کی ضرورت ہو وہ بھی کر دیا جائے۔ بحمداللہ یہ کام بھی ہو رہا ہے۔

میاں صاحب مرحوم اپنے روزانہ کے معمولات میں غذا اور دوا میں بڑے محتاط واقع ہوئے تھے، اسی لیے ۷۶ سال گزرنے کے باوجود جوانوں کی طرح چست رہتے تھے۔ لیکن محنت کرنے میں بالکل محتاط نہ تھے۔ گھر والوں کے علاوہ خود ہم لوگ بھی انھیں روکا ٹوکا کرتے تھے۔ لیکن زیادہ محنت سے باز نہ آتے تھے۔

ادھر کئی سال سے مرحوم کے ایک نہایت بے تکلف دوست جناب محبوب عالم صاحب علیگڑھی ادارے میں آتے جاتے رہتے تھے۔ ان کی وجہ سے میاں صاحب کا دل خوب بہلتا تھا۔ آخر میاں صاحب نے ان سے کہا کہ اپنے ماہنامہ 'تہذیب الاخلاق' کا دفتر بھی ادارے میں لے آیئے۔ وہ دفتر آ گیا تو تہذیب الاخلاق ٹرسٹ کے کاموں میں بھی دلچسپی لینے لگے۔ کہیں عمارت کے نقشے بن رہے ہیں، کہیں زمین دیکھی جا رہی ہے۔ کہیں ٹھیکے داروں سے مباحثہ ہو رہا ہے، اور کہیں عمارت کی دیکھ بھال ہو رہی ہے۔ غرض اپنی محنت کی عادت ادھر بھی صرف کرنی شروع کر دی۔

عجیب اتفاق ہے کہ جس دن عمارت کا افتتاح ہونے والا تھا اس دن جناب محبوب عالم صاحب نے تمام رفقائے ادارہ کی پر تکلف دعوت کی اور ہم لوگوں کو تقریباً تیس میل کے فاصلے پر اس عمارت میں لے گئے جس کا نام نیو علی گڑھ ہے۔ میاں صاحب مرحوم کا بھی وہاں جانا سب سے زیادہ ضروری تھا۔ لیکن اس دن وہ ادارے میں صوفے پر لیٹے تھے۔ کہا آج طبیعت ٹھیک نہیں اس لیے میں اتنی دور نہیں جاؤں گا۔

ہم سب لوگ خوشی خوشی وہاں گئے۔ دعوت کھائی اور واپس آ گئے۔ یہ کسے معلوم تھا کہ آج ہم میاں صاحب سے آخری ملاقات کر رہے ہیں، اور آج ہی شب کو گیارہ بج کر چالیس منٹ گزرنے کے بعد وہ نہ کبھی ہم لوگوں کو دیکھیں گے، نہ ادارے میں آئیں گے اور نہ نیو علی گڑھ کی عمارت میں قدم رکھیں گے۔

یہ واقعہ ہے کہ " قدم مردم بعد مردن "۔ جس ادارے کی داغ بیل مرحوم خلیفہ عبدالحکیم

نے ڈالی تھی اسے میاں صاحب مرحوم نے عمدگی سے سنبھالا اور کئی جہت سے اسے ترقی دی۔

مجھے معلوم نہیں کیوں انھیں کچھ روحانی سا لگاؤ بھی تھا۔ ان کی بات یا مزاج نہ سمجھنے کی وجہ سے بہت سے لوگ ان سے الجھ پڑتے تھے۔ لیکن میرے ساتھ الجھنے کی کبھی نوبت نہ آئی۔ وہ مجھ پر بعض اوقات اتنا زیادہ اعتماد کرتے تھے کہ مجھے شرم سی آنے لگتی تھی۔ میں جب حج کو جانے لگا تو کہنے لگے کہ کاش! آپ میری طرف سے بھی حج بدل کر آتے۔ میں نے کہا کہ حج بدل کے لیے وہ شخص زیادہ موزوں ہے جو خود پہلے حج کر چکا ہو۔ کہنے لگے اچھا آپ حج کر آیئے پھر آئندہ سال دیکھا جائے گا۔ مگر وہ وقت آنے سے پہلے ہی وہ سفر حج سے زیادہ طویل سفر پر روانہ ہو گئے۔

سال گزشتہ میں مرحوم سے عید ملنے گیا تو ان کی بیگم صاحبہ اور ایک صاحبزادی بھی موجود تھیں۔ میاں صاحب نے مجھ سے ایک نعت کی فرمائش کر دی۔ میں اس کے لیے تیار ہو کر تو نہ گیا تھا لیکن ان کی بات ٹالی بھی نہ جا سکتی تھی۔ ایک نعت پڑھی تو دونوں بے حد متاثر ہوئے اور اس وقت ان کے چہرے کے اتار چڑھاؤ سے محسوس ہو رہا تھا کہ ان کا دھیان دنیا سے ہٹ کر آخرت کی طرف لگ رہا ہے۔ ادارے میں بھی کبھی کبھی فرمائش کرتے تھے اور میں بے تکلف سنا دیا کرتا تھا۔ مرنے سے چند دن پہلے کی بات ہے کہ چائے کا دور چلنے لگا تو انھوں نے فرمائش کر دی۔ میں نے آرزو سہارنپوری (مسٹر شادی لال کے بھتیجے داماد جو مسلمان ہو گئے تھے) کا کلام سنایا اور آرزو کے کچھ حالات زندگی سنائے تو بہت متاثر ہوئے اور فرمائش کی اس شاعر کے جتنے حالات اور جتنا کلام مل سکے یکجا کر کے اسے ماہنامہ ثقافت میں دیجیے۔ ابھی آرزو پر لکھنے کی آرزو باقی ہی تھی کہ فرمائش کرنے والا ہم سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو کر بہت سی آرزوؤں کا خون کر گیا۔ خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں۔

سید الطاف علی بریلوی

ایک شریف انسان

۱۱ر دسمبر ۱۹۶۵ء کو ہمارے مخدوم و محترم جناب پروفیسر میاں محمد شریف صاحب کا بعمر سو بہتر سال لاہور میں انتقال ہوگیا۔ اس سرائے فانی سے عالم جاودانی کو جانے کے وقت تک مرحوم ادارۂ ثقافت اسلامیہ (انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر) کے ڈائرکٹر رہے۔ اس اعزاز پر آپ چند سال قبل ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب کے انتقال کے بعد فائز ہوئے تھے۔ ظاہر ہے کہ خلیفہ جیسے مشہور عالم و مفکر کا جانشین بننے کے لیے شریف صاحب کا انتخاب و تقرر بے وجہ نہیں ہوا تھا۔

شریف صاحب بھی ایک مانے ہوئے فلسفی اور عالم تھے۔ قیام پاکستان سے قبل شریف صاحب کی عمر کا بڑا حصہ دارالعلوم علی گڑھ میں گذرا۔ وہاں آپ کا شمار ممتاز ترین شخصیتوں میں سے تھا۔ ابتداءً فلسفہ کے پروفیسر بعد ازاں ڈاکٹر سید ظفرالحسن صاحب کے بجائے اس ڈیپارٹمنٹ کے چیئرمین، وی۔ ایم ہال کے پرووسٹ مسلم یونیورسٹی ایگزیکٹو کونسل کے ممبر اور کئی مرتبہ قائم مقام پرو وائس چانسلر رہے۔

آپ کے علم و فضل اور اخلاق و محبت کا علی گڑھ میں ہر شخص معترف تھا اور آپ کی ذاتِ گرامی کو ہمیشہ عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ ان کے کردار کی یہ خصوصیت مسلمہ تھی کہ کبھی کسی کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا، اور نہ کسی سے سخت زبانی اور ترش روئی سے پیش آئے۔ چہرہ پر متانت کے ساتھ ساتھ ایک طرح کی دل آویز شگفتگی ہمیشہ کھیلتی رہتی تھی۔ پورا سراپا عہد قدیم کے ایک یونانی فلسفی کا سا تھا۔

فلسفہ کا مضمون جس کے وہ ماہر تھے کلاس روم کے باہر کبھی اس کا کوئی ذکر اذکار نہیں کرتے تھے جس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی رہتی تھی کہ شریف صاحب کو غالباً اپنے مضمون سے کوئی دلچسپی نہیں ہے اور ان کو جو پوزیشن حاصل ہے وہ بخت و اتفاق سے ان کو مل گئی ہے۔

جلسوں میں تقریر کرتے تو رک رک کر اور سوچ سوچ کر بولتے تھے جس سے ہم جیسے کم علم لوگ یہ خیال کرتے کہ شاید وہ بولنے پر قادر نہیں ہیں۔ لیکن حقیقت اس کے برعکس تھی۔ چونکہ میں فلسفہ کا طالب علم نہیں تھا اس لیے میں بھی ان کے بارے میں سنی سنائی رائے رکھتا تھا تا آنکہ اپنی قائم کردہ مجلس مصنفین علی گڑھ کے ایک ماہانہ جلسہ منعقدہ ۱۳ر مارچ ۴۲ء موصوف کی کوٹھی گلفشاں میں زیر صدارت پروفیسر محمد شفیع صاحب (حال پرنسپل جامع کالج کراچی) میں نے موصوف کو ایک مقالہ پڑھنے کی دعوت دی۔

آپ کے مقالے کا عنوان "علم معیشت پر ایک فلسفیانہ تنقید" تھا جو آپ نے مجلس کی دو نشستوں میں باقساط پڑھا اور جس کے پڑھے جانے سے اندازہ ہوا کہ نہ صرف فلسفہ بلکہ علم معیشت پر بھی آپ کی بہت گہری نظر ہے۔ مزید تعجب اس پر ہوا کہ اردو زبان میں ادائے مطالب پر آپ کو پوری پوری قدرت حاصل ہے۔ یہ مقالہ بتیس فل اسکیپ صفحات پر مشتمل تھا۔ جسے میں نے اپنے سہ ماہی رسالہ "مصنف" علی گڑھ میں شائع کیا اور جس کو اب میں ایک زیر ترتیب کتاب کا جز بنا رہا ہوں۔ کتاب مذکور عنقریب آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کی جانب سے شائع کی جائے گی۔

پاکستان تشریف لا کر شریف صاحب پنجاب یونیورسٹی میں ڈین آف دی فیکلٹی آف آرٹس اور پاکستان فلاسفیکل کانگریس کے صدر رہے۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے سربراہ بننے کے بعد رسالۂ "ثقافت" میں متعدد بلند پایہ مقالات لکھنے کے علاوہ آپ نے

ایک معرکۃ الآرا کتاب "ہسٹری آف مسلم فلاسفی"[1] شائع کی۔ پہلی جلد سات سو اٹھاسی صفحات پر مشتمل ہے اور دوسری جلد جو اسی قدر ضخیم ہے زیر طبع ہے۔ یہ کتاب مغربی جرمنی میں اعلیٰ اہتمام کے ساتھ چھپی اور اس کی قیمت ایک سو پچاس روپے ہے جو اس کی گراں ارزی کی دلیل ہے۔

یہ کتاب خصوصیت سے پہلی صدی ہجری سے اس وقت تک کے اسلامی فلسفہ کی تاریخ ہے جدید اسلامی تحریکات اور رجحانات کا بھی اس میں سیر حاصل بیان ہے جو مختلف ممالک اسلامیہ میں پروان چڑھ رہی ہیں۔

اس کتاب میں دنیا کے مشہور چیپن محققین نے بھی اشتراک عمل کیا ہے۔ متعدد ابواب اور خصوصیت سے تمہیدی باب جو تاریخ کے بنیادی اصول کے بارے میں ہے خود شریف صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ میں خود تو واقف نہیں لیکن اہل نظر کا دعویٰ ہے کہ ابن خلدون کے بعد فلسفۂ تاریخ پر عہد جدید میں یہ پہلی کتاب ہے۔

اسی طرح "اسلامک اینڈ ایجوکیشنل اسٹڈیز"[2]، "مسلم ثقافت، اٹس اوریجن اینڈ اچیومنٹس"[3]، "اقبال اینڈ ہز ثقافت"[4]، "اسٹڈیز ان استھیٹکس"[5] انگریزی کی مقبول کتابیں ہیں۔ دو اور کتابیں "جمالیات کے تین نظریے" اور "مسلمانوں کے افکار" بھی معروف ہیں۔

شریف صاحب ایم۔ اے (آکسن) تھے اور حصول تعلیم کے سلسلہ میں کافی عرصہ تک

---

[1] History of Muslim Philosophy

[2] Islamic and Educational Studies

[3] Muslim Thought, its origin & achievements

[4] Iqbal and his Thought

[5] Studies in Aesthetics

ولایت میں رہے۔ چنانچہ آپ کی معاشرت انگریزی تھی اور آپ کی رہائش گاہ "گل فشاں" علی گڑھ میں انگلستان کے لارڈوں جیسی تھی۔ آپ کے گھر کی محترم خواتین نے بھی اس وقت سے پردے کی قیود کو ترک کر دیا تھا جب کہ مسلمانوں کے خال خال گھرانوں میں ہی پردہ ترک ہوا تھا۔

علی گڑھ کی دنیا میں مسلم گرلس کالج کے بانی خان بہادر شیخ عبداللہ اور پروفیسر میاں محمد شریف ہی کے دو ایسے گھرانے تھے جنھوں نے تہذیب جدید کو اپنا کر دوسرے لوگوں کے لیے قابل تقلید بنایا۔

مشہور سیاسی رہنما میاں افتخار الدین مرحوم آپ کے قریبی عزیز اور خویش تھے۔ آپ کے دوسرے داماد خانوادۂ حضرت خواجہ میر دردؔ کے چشم و چراغ جناب خواجہ منظور حسین صاحب (حال سیکرٹری انٹر یونیورسٹی بورڈ) ہیں۔ تیسری صاحبزادی عزیزہ رانی مجھے یاد نہیں آتا کن صاحب کو بیاہی گئی ہیں۔ غالباً آپ کے کوئی لڑکا نہیں تھا اور آپ اپنے دامادوں ہی کو اپنا فرزند سمجھتے تھے۔

بیگم شریف صاحبہ بفضلہ ضیاء بخش حیات ہیں اور انھوں نے زندگی بھر شریف صاحب کی شرافت کے باعث بڑے چین و آرام کی زندگی بسر کی۔ ایک دیرینہ مداح کی حیثیت سے مجھے بیگم صاحبہ سے شریف صاحب کے حادثۂ ارتحال پر دلی ہمدردی ہے، اور دست بدعا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کو اور ان کی عزیز صاحبزادیوں کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ نیز مرحوم کو اعلیٰ علیین میں جگہ دے۔ آمین۔

محمد اسحاق

میاں صاحب کے ساتھ کچھ لمحات

میاں محمد شریف کے علم و ادراک اور فلسفہ و حکمت کے مختلف گوشوں میں ان کی وسعت نظر، ماہرانہ بصیرت اور عمق و گہرائی کے بارے میں تو بہت کچھ سن رکھا تھا لیکن نہ ان سے براہِ راست تعارف تھا، نہ ملاقات اور بات چیت کا شرف حاصل ہوا تھا اور نہ انھیں کبھی دیکھنے کا ہی موقع ملا تھا۔ میں نے انھیں پہلی مرتبہ ۲۱ر اکتوبر ۱۹۶۵ کو دیکھا اور اسی روز ان سے گفتگو کا موقع میسر آیا۔

اس ملاقات اور تعارف کا پس منظر یہ ہے کہ ۲۰ر اکتوبر کو مولانا محمد حنیف ندوی میرے غریب خانہ پر تشریف لائے اور فرمایا کہ آج مولانا سید رئیس احمد جعفری نے میاں صاحب سے تمھارے متعلق بات کی ہے۔ تم آج رئیس صاحب سے مل لو اور کل دفتر (ادارۂ ثقافت اسلامیہ) پہنچ جاؤ۔ چنانچہ دوسرے روز صبح کو میں رئیس صاحب کے مکان پر گیا۔ ان سے چند منٹ بات کی اور ان کے کہنے کے مطابق دفتر پہنچ گیا۔

چائے کے وقفہ میں رئیس صاحب مجھے میاں صاحب کے کمرے میں لے گئے میں نے دیکھا کہ ایک معمر شخص کام میں مصروف اور گہری سوچ میں غرق ہیں۔ ان کی عمر کا قافلہ اس منزل میں ہے کہ سر کے بالوں اور بھوؤں کی سیاہی غائب ہو چکی ہے اور بال چاندی کے تاروں کی مانند بالکل سفید ہو چکے ہیں۔ تاہم ان کے چہرے بشرے پر تھکاوٹ اور اضمحلال کے آثار قطعی نہیں ہیں اور وہ اپنے فرائض کی تکمیل میں بڑے مستعد اور برق رفتار ہیں۔

رئیس صاحب نے میاں صاحب سے میرا تعارف کراتے ہوئے کہا،

"یہ ہیں اسحاق صاحب جن کے بارے میں کل میں نے آپ سے بات کی تھی"۔

چائے سے فارغ ہونے کے بعد میاں صاحب اپنی نشست سے اٹھے اور برابر کی کرسی پر بیٹھ کر مجھ سے مخاطب ہو کر فرمایا،

"کہیے اسحاق صاحب مزاج اچھے ہیں۔ رئیس صاحب ہمارے ادارے کے سینیئر اور ذی علم رکن ہیں۔ انھوں نے کل آپ کے متعلق مجھ سے بات کی تھی۔ آپ ہمارے ادارہ میں آجائیں تو ہمیں خوشی ہوگی۔ میں چاہتا ہوں آپ آج ہی سے کام شروع کر دیں"۔

میں نے عرض کیا آپ کے ساتھ کام کرنا میرے لیے باعث سعادت ہوگا اور علمی خدمت میرے لیے روحانی تسکین کا موجب ہوگی۔ یہ تھی میاں صاحب سے میری پہلی ملاقات اور پہلا تعارف!

میاں صاحب اور باتیں بھی کرتے اور ان فرائض کی نشاندہی فرماتے رہے جو میرے سپرد کرنا مقصود تھے۔ انھوں نے اپنے ادارہ کے تمام معزز رفقاء کی بھی ایک ایک کا نام لے کر تعریف کی اور ان کی خدمات پر اطمینان کا اظہار کیا۔ انتظامیہ کے ارکان کا بھی ذکر کیا، اور ان کی محنت اور سرگرمیوں کو سراہا۔

اس مجلس میں جعفری صاحب تشریف فرما تھے اور میاں صاحب نے میرے بارے میں جو باتیں کہیں ان سے معلوم ہوتا تھا کہ جعفری صاحب نے ان کو میرے "علم وفضل" کے متعلق بہت کچھ کہا ہے۔

میں ۲۲ر اکتوبر کو ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ میں آیا اور ۴ر دسمبر کو میاں صاحب اس جہانِ فانی سے عالم جاودانی کو سدھار گئے۔ یعنی میرا ان کا تعلق صرف ڈیڑھ مہینہ کے قریب رہا۔ یہ مدت نہایت مختصر ہے۔ اتنے تھوڑے دنوں میں کسی کی عادات و اطوار اور طبعی رجحانات کا پورا پتہ چلنا تو مشکل ہے تاہم اس اثناء میں ان کی زندگی کے بعض پہلو جو میرے علم و تجربہ

میں آئے میں ان سے بہت متاثر ہوا اور ان کی عظمت روز بروز میرے دل میں جاگزیں ہوتی گئی۔

ان کی ایک بڑی خوبی یہ تھی کہ انھوں نے اپنے آپ کو ادارہ کے لیے وقف کر رکھا تھا، اور ادارہ ہی ان کے غور و فکر کا بنیادی محور تھا۔ اس کے باوجود کہ ان کی عمر کا سایہ ڈھل چکا تھا اور وہ لیل و نہار کی طویل مسافت طے کر چکے تھے مگر ان کی ہمت جوان تھی، عمل و سعی کے ولولے شباب پر تھے اور تگ و تاز اور عزم و ارادہ کا ایک پُر بہار گلستاں ان کے نظر و بصر کی وسیع آبادیوں میں آباد تھا۔

وہ دفتر باقاعدہ روزانہ تشریف لاتے اور تمام کام انہماک و توجہ سے سرانجام دیتے تھے۔ دفتر کے سب ارکان سے رابطہ رکھتے اور ان سے کھل کر باتیں کرتے تھے۔ چنانچہ ان کو دل کا آخری دورہ بھی وفات سے ایک روز پیشتر دفتر ہی میں پڑا۔ یعنی ان کو موت کا پیغام بھی اس وقت آیا جب وہ اپنے مفوضہ فرائض کی انجام دہی میں مشغول تھے۔

دوسری خوبی ان میں میں نے یہ دیکھی کہ ان کا ذہن افسری ماتحتی کے زعم و پندار سے بالکل خالی تھا۔ وہ ہر ایک سے خندہ پیشانی سے ملتے اور حاکمیت کے تکلفات سے پاک رہتے تھے۔ چائے کی مجلس میں بالکل بے تکلف ہو جاتے اور سب سے ہنس ہنس کر باتیں کرتے تھے اس مختصر وقت میں خود بھی دلچسپ لطیفے سناتے اور دوسروں سے بھی سناتے اور بعض دفعہ خوب داد دیتے۔

ان میں ایک صفت اللہ نے یہ ودیعت کی تھی کہ کسی کو خواہ مخواہ پریشانیوں میں نہیں ڈالتے تھے۔ مردم آزاری سے ان کا دامن مبرّا تھا۔

اگر کبھی بظاہر ان کے بعض معاملات میں سختی کا احساس بھی ہوتا تھا تو وہ ایک خاص قاعدہ و ضابطہ کے تحت تھا۔ نیت کے صاف تھے۔ تحکم اور غرور اور بے جا رعب و دبدبہ کا ان کی باتوں میں کوئی شائبہ نہ ہوتا تھا۔

اہل علم اور رفقائے ادارہ کی پوری قدر کرتے تھے اور ان کی غیر حاضری میں ان کے رتبۂ علم و فضل کے مطابق ان کی تعریف فرماتے تھے۔

اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور اپنے جوار رحمت میں بہتر مقام عطا کرے۔

ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

محمد منیر شیخ

پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے "کل نفس ذائقۃ الموت" (ہر ذی روح کو موت کا مزا چکھنا ہے)۔

انسان دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے لیکن بعض یادیں ایسی چھوڑ جاتا ہے جن کی وجہ سے اسے بعد از مرگ بھی یاد کیا جاتا ہے۔ پھر ان میں بعض یادیں ایسی ہوتی ہیں کہ جونہی ان کا ذکر کسی کی زبان پر آ گیا تو ساری محفل کی فضا سوگوار ہو گئی اور مرنے والے کی جدائی ہر فرد محفل کو محسوس ہونے لگی۔

ہمارے میاں صاحب بھی اپنے پیچھے کچھ ایسی ہی یادیں چھوڑ گئے ہیں۔ ان کا ذکر کرنے سے پہلے میاں صاحب کے مختصر سوانح حیات تحریر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

میاں محمد شریف صاحب ۳۰ مارچ ۱۸۹۳ کو باغبانپورہ میں پیدا ہوئے۔ یہ آبادی لاہور میں مغلیہ دور کے خوبصورت شالامار باغ کے قریب واقع ہے۔ میاں صاحب کا خاندان میاں فیملی کے نام سے مشہور ہے۔ اس خاندان کے کئی ایک فرزندوں نے ملکی سیاست اور ثقافت میں بہت نام پیدا کیا۔ ان میں سے ایک میاں سر محمد شفیع وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے اور دوسرے جناب جسٹس شاہ دین سابق پنجاب کے چیف جسٹس مقرر ہوئے۔

میاں صاحب نے اپنی ابتدائی تعلیم باغبانپورہ میں شروع کی اور پھر اسلامیہ اور ماڈل ہائی سکول میں زیر تعلیم رہنے کے بعد ایم۔ اے۔ او کالج علیگڑھ میں داخل ہو گئے۔

بی۔ اے کی ڈگری انھوں نے الہ آباد یونیورسٹی سے حاصل کی جو اس وقت ملک کی درجہ اول
دانش گاہ سمجھی جاتی تھی۔ پھر کیمبرج یونیورسٹی سے ایم۔ اے تک اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے
بعد ۱۹۱۷ میں ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ ہی میں فلسفہ کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ جب
۱۹۲۰ میں اس کالج کو یونیورسٹی بنا دیا گیا تو میاں صاحب شعبہ فلسفہ کے پروفیسر، اور
چیئرمین مقرر ہوئے۔

آپ سرسید ہال کے چودہ سال تک انچارج رہے۔ اس کے علاوہ ۱۹۲۱ سے
۱۹۲۴ تک یونیورسٹی کے تمام ہاسٹلوں کے انچارج بھی رہے۔

میاں صاحب میں بہت سی انتظامی صلاحیتیں تھیں جنھیں اندرون ملک اور بیرون
ملک ہر جگہ سراہا گیا۔ ۱۹۴۶ میں میاں صاحب اس جماعت کے صدر منتخب ہوئے جس
نے کل ہند مسلم لیگ کی انتخابی مہم کے سلسلے میں پروپیگنڈا کرنے کے لیے طلبا کو ملک کے
ملک کے گوشے گوشے میں بھیجے تھے۔

قیام پاکستان کے بعد میاں صاحب اپنے آبائی شہر لاہور تشریف لے آئے اور
یہیں آباد ہو گئے۔ یہاں پر کئی اہم اور کلیدی اسامیوں پر فائز رہنے کے بعد ۱۹۵۹ میں
ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے اکیڈمک ڈائرکٹر مقرر ہوئے۔ ادارے میں آنے کے بعد
میاں صاحب نے دن رات کام کیا اور تھوڑے ہی عرصے میں اپنی قابلیت کا سکہ جما لیا۔

انھوں نے ۱۹۶۱ میں دفتر کی موجودہ عمارت کی توسیع کا منصوبہ بنایا اور اس کی
دوسری منزل تعمیر کرائی۔ میاں صاحب کو فن تعمیر سے پوری پوری واقفیت تھی۔ انھوں
نے ادارے کی دوسری منزل کو اس ڈھب سے بنوایا کہ کوئی شخص بھی یہ خیال نہیں کر سکتا کہ
پہلے یہ عمارت ایک منزلہ ہی تھی۔ دوسری عمارت کو اس خوبی سے اوپر کھڑا کیا گیا ہے کہ
بناوٹ کے اعتبار سے پہلی اور دوسری منزل میں کسی قسم کا فرق نہیں آنے دیا۔

میاں صاحب جب دفتر تشریف لاتے تو سب سے پہلے ہمارے دفتر میں آتے۔ اس کے

اس کے بعد ٹھیکیدار کو ساتھ لے کر تعمیر شدہ عمارت کا معائنہ کرتے اور جہاں ذرا بھی تعمیری غلطی نظر آتی اس حصے کو فوراً ہی گرا دیتے۔ ایک روز صبح ہی صبح تشریف لے آئے اور ٹھیکیدار کے ساتھ انٹر فلور میں چلے گئے۔ وہاں جاکر ایک دیوار کی تعمیر کی طرف ٹھیکیدار کو توجہ دلائی۔ گفتگو کے دوران بحث چل نکلی۔ میاں صاحب کا خیال تھا کہ یہ دیوار ٹیڑھی ہے۔ لیکن ٹھیکیدار کا دعویٰ تھا کہ دیوار بالکل سیدھی ہے۔

میاں صاحب جناب اے۔ ایس فاروقی صاحب کو (جو پبلک سروس کمیشن حکومت مغربی پاکستان کے ممبر اور سابقہ انجینئر ہیں) لے آئے۔ انھوں نے دیوار کا بغور معائنہ کرنے کے بعد اپنا فیصلہ میاں صاحب کے حق میں دیا۔ پھر کیا تھا ٹھیکیدار کو اپنی غلطی تسلیم کرنی پڑی اور دیوار کو گرا کر دوبارہ بنایا گیا۔ اس طرح کرنے سے اگرچہ ٹھیکیدار کو کافی مالی نقصان اٹھانا پڑا، لیکن میاں صاحب کی مہارت فن کی وجہ سے ادارے کی دیوار ٹیڑھی بننے سے بچ گئی۔

ہمارے دفتر کی عمارت میں ایک اور ادارہ تہذیب الاخلاق نامی قائم ہے۔ اس کے سربراہ سید محبوب عالم ہیں۔ یہ میاں صاحب کے بچپن کے دوست ہیں اس لیے ان کے اور میاں صاحب کے درمیان بہت زیادہ بے تکلفی تھی۔ یہ ادارہ لاہور سے ۴۲ میل دور ملتان روڈ پر مانگا میں ایک سکول تعمیر کرا رہا ہے۔ میاں صاحب کو عالم صاحب تعمیراتی مشورہ کی غرض سے وہاں لے گئے۔ میاں صاحب نے وہاں پر بھی اپنی فنی صلاحیت کا مظاہرہ کرتے ہوئے تعمیر رکوا دی کیونکہ وہ ٹھیک تعمیر نہیں ہو رہی تھی۔ وہاں بھی ٹھیکیدار نے تعمیر شدہ دیوار گرانے سے پہلے تو انکار کیا لیکن جب میاں صاحب نے دلائل سے ٹھیکیدار کی غلطی ثابت کر دی تو اس نے میاں صاحب کے سامنے ہتھیار ڈال دیے اور دیوار مسمار کرا دی۔

دفتری اوقات کے دوران میں اور نجی طور پر مجھے میاں صاحب سے کافی قریب

رہنے کا اتفاق رہا ہے۔ میاں صاحب جب دفتر تشریف لاتے تو باہر کے دروازے ہی سے ڈرائیور کار کا پہلا ہارن دیتا اور پھر دفتر میں داخل ہوتے ہی دوسرا ہارن ہوتا۔ ان دونوں ہارنوں کی آواز سنتے ہی میں اپنے دفتری کاغذات لکھنے کرنے شروع کر دیتا، اور جونہی میاں صاحب دفتر میں تشریف لاتے میں بھی ڈاک لے کر حاضر ہو جاتا اور میاں صاحب فوراً ہی کاغذات دیکھنا شروع کر دیتے۔

بعض اوقات عجیب اتفاق ہوتا کہ میاں صاحب کچھ کاغذات جو گھر سے اپنے ساتھ لاتے انھیں اپنی میز کی دراز میں یا کوٹ کی جیب میں رکھ لیتے اور جب میں ان کے سامنے آتا تو ان کاغذات کا مجھ سے تقاضا شروع کر دیتے۔ اس قسم کے کئی ایک واقعات پیش آئے۔ چند ایک کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

یہ عادت تقریباً تمام فلاسفروں میں مشترک ہوتی ہے کہ اپنے خیالات و افکار کی محویت میں روزمرہ زندگی کے معمولی واقعات کو عام طور پر بھول جاتے ہیں۔ اور یہ بات بھی مسلّمہ ہے کہ ان کی یہ عادت ان کی عظمت اور بلندی افکار کی غماز بھی سمجھی جاتی ہے۔ میاں صاحب کی یہ عادت بھی اسی فلسفیانہ محویت کا نتیجہ تھی۔ بھول جانے کے ان دلچسپ واقعات کا ذکر کرنے کی غرض بھی میاں صاحب کی زندگی کے اسی اہم پہلو کو سامنے لانا ہے۔

میاں صاحب کا عام معمول یہ تھا کہ وہ روزانہ ساڑھے آٹھ بجے دفتر تشریف لے آتے تھے لیکن ایک روز آٹھ بجے ہی آ گئے۔ حسب معمول کار کے ہارن بجے اور میں ڈاک لے کر میاں صاحب کے کمرے میں داخل ہوا۔ میاں صاحب بجائے اپنی جگہ پر بیٹھنے کے صوفہ سیٹ پر بیٹھ گئے۔ آپ کے ہاتھ میں اخبار میں لپٹے ہوئے چند کاغذات تھے مجھے دیکھتے ہی فرمانے لگے کہ کالونی ٹیکسٹائل ملز کے Share Certificates جو میں تمھیں دے گیا تھا وہ لے آؤ تاکہ میں کالونی کے دفتر میں جمع کرا آؤں۔

میں یہ سن کر حیران رہ گیا اور عرض کیا کہ میاں صاحب آپ نے مجھے وہ Shares کب

دیے وہ تو غالباً لائیڈز بنک میں مقفل ہیں۔ فرمانے لگے کہ نہیں کل میں بنک سے لے آیا تھا اور تمھیں دے دیے تھے۔

اب کیا تھا میاں صاحب نے پورے اصرار کے ساتھ کاغذات کا مطالبہ شروع کر دیا۔ بیگم صاحبہ کو فون کیا کہ منیجر نے کالونی کے Shares گم کر دیے ہیں جو کہ کل میں نے بنک سے لا کر اسے دیے تھے۔ مجھے حکم ملا کہ فوراً اپنے تمام کاغذات کھنگال کر Shares تلاش کر لاؤں۔ میں گھبرا گیا اور اسی گھبراہٹ میں تلاش شروع کر دی۔ اس افراتفری میں تقریباً ایک گھنٹہ گذر گیا۔ اتنے میں ڈرائیور اندر آیا اور اس نے کہا کہ میاں صاحب جلدی چلیے، کالونی کے دفتر میں Shares جمع کرانے جانا ہے۔

میاں صاحب نے اس سے بھی میری شکایت کی کہ میں نے وہی Shares گم کر دیے ہیں جو کل مجھے انھوں نے رکھنے کے لیے دیے تھے۔ ڈرائیور حیران تھا کہ یہ کیا ہو رہا ہے۔ آخر اس نے کہا کہ میاں صاحب اسی اخبار میں تو Shares لپیٹے ہوئے ہیں جو کہ آپ گھر سے ہی لے کر آئے ہیں تب جا کر بات ختم ہوئی۔ اور خود بھی میاں صاحب ہنسنے لگے۔

اسی قسم کا ایک اور دلچسپ واقعہ سنیے۔ ایک دن میاں صاحب دفتری کام میں مشغول تھے اور میں ڈاک دکھانے کے بعد اپنے کمرے میں واپس آکر ڈاک تقسیم کر رہا تھا کہ میاں صاحب نے مجھے آواز دی کہ میرا قلم میرا قلم بھی ساتھ لے گئے ہو۔ میں نے عرض کیا کہ نہیں جناب۔ لیکن پھر ذرا سخت لہجے میں بولے کہ تمھارے سوا اس کمرے میں کون آیا ہے قلم تم ہی لے گئے ہو۔

میں فوراً ہی میاں صاحب کے کمرے میں گیا اور قلم کی تلاش شروع کر دی۔ چپراسی اور دوسرے لوگ بھی آگئے۔ اتفاق سے ایک محترمہ بھی میاں صاحب کو ملنے آئی تھیں اور ان کے پاس ہی بیٹھی تھیں۔ وہ بھی حیران تھیں کہ آخر یہ قصہ کیا ہے۔ کافی تگ و دو کے بعد میں نے عرض کیا کہ میاں صاحب ایک بار اپنی جیبوں پھر دیکھ لیجیے۔ لیکن میاں صاحب نے فرمایا کہ

میں کئی بار جیب دیکھ چکا ہوں ، اور جو قلم تمھیں میری جیب میں نظر آرہا ہے وہ تو بال پوائنٹ ہے ۔ آخر سب کے اصرار پر میاں صاحب نے اپنی جیب دیکھی تو وہ بال پوائنٹ نہیں تھا بلکہ وہی قلم تھا جس کی تلاش پچھلے ایک گھنٹہ سے ہو رہی تھی ۔ سب لوگ ہنستے ہوئے کمرے سے باہر آ گئے اور میاں صاحب خود بھی مسکرانے لگے ۔

آخری ملاقات

دس دسمبر ۱۹۶۵ بروز جمعۃ المبارک کو میاں صاحب ۱۰ بجے تک دفتر تشریف نہ لائے حالانکہ ان کا عام معمول یہ تھا کہ آٹھ بجے ہی دفتر آجایا کرتے تھے ۔ میں نے فون کرکے بیگم صاحبہ سے دریافت کیا کہ میاں صاحب تشریف کیوں نہیں لائے ۔ جواب ملا کار کی مرمت کروانے چلے گئے ہوں گے ۔ کوئی ساڑھے دس بجے کے قریب میاں صاحب خاموشی سے دفتر میں داخل ہوئے ۔ آج اصغر ڈرائیور نے گاڑی کا ہارن نہیں بجایا تھا اس لیے میاں صاحب کی آمد کا کسی کو پتہ نہ چل سکا ۔

کوئی پونے گیارہ بجے شیخ سعید صاحب ریڈر اتفاق سے میاں صاحب کے دفتر میں سے گزرے تو انھیں صوفے پر چپ چاپ لیٹے ہوئے پایا ۔ شیخ صاحب نے پوچھا ،

"آپ کس وقت تشریف لائے ؟"

فرمایا ،

"تھوڑی دیر ہوئی آیا ہوں ۔ کچھ تکلیف محسوس کر رہا ہوں ۔ گھر سے دوائی منگوا کر پی لیتا ہوں تو ٹھیک ہو جاؤں گا ۔"

شیخ صاحب نے اشرف صاحب (سیکریٹری) کو میاں صاحب کی ناسازی طبیعت کی اطلاع دی تو وہ بھی میاں صاحب کے کمرے میں تشریف لے گئے ۔

سب لوگ میاں صاحب کے پاس بیٹھ گئے ۔ بیگم صاحبہ کو فون پر اطلاع دی گئی اور گھر سے دوائی بھی منگوائی گئی ۔ سب نے اصرار کے ساتھ میاں صاحب کو گھر جانے کے لیے

کہا لیکن وہ نہ مانے۔

۱۲ بجے تمام اسٹاف کو جناب عالم صاحب کے ہمراہ مانگا جانا تھا کیونکہ وہ سب کو سکول کی نئی تعمیر شدہ عمارت دکھانا چاہتے تھے۔ میاں صاحب نے فرمایا، آپ لوگ چلے جایئے میں ٹھیک ہوں۔

ہم سب مانگا چلے گئے۔

میاں صاحب ایک بجے دفتر سے اٹھے اور کار سے کرکینرڈ کالج پہنچے۔ وہاں سے اپنی نواسی کو ساتھ لیا اور سیدھے گھر چلے گئے۔

ہم لوگ چار بجے تمام مانگا سے واپس لوٹے۔ ساڑھے پانچ بجے میں غیر شعوری طور پر ایک اضطراب سا محسوس کرنے لگا۔ اپنی چھوٹی بچی کو میں نے ساتھ لیا اور میاں صاحب کے ہاں چلا گیا۔

میاں صاحب بستر پر لیٹے تھے اور بیگم صاحبہ پاس بیٹھی تھیں۔ میں نے حال پوچھا تو فرمانے لگے "ابھی ٹھیک ہو جاؤں گا" لیکن مجھے معلوم ہوا کہ وہ کچھ سردی بھی محسوس کر رہے ہیں۔ میں نے علیحدگی میں بیگم صاحبہ کو مشورہ دیا کہ اب ڈاکٹر کو ضرور بلا لیں۔ لیکن میاں صاحب نہیں مانتے تھے۔ آخر ہم لوگوں نے بہت اصرار کیا تو وہ بھی رضامند ہو گئے۔ بیگم صاحبہ نماز ادا کرنے لگیں اور اس اثنا میں میاں صاحب میری بچی سے باتیں کرنے لگے،

"کہو بیٹی! مانگا پسند آیا!"

"جی ہاں۔"

میری بچی نے پوچھا "میاں صاحب آپ نے دوائی پی؟" جواب دیا کہ ڈاکٹر کو بلایا ہے۔ لیکن مجھے ڈر ہے کہ ڈاکٹر مجھے ۲ ہفتے تک لٹا دے گا۔ بے بی نے کہا، میاں صاحب نہیں۔ لیکن ڈاکٹر صاحب دوائی دیں گے اور آپ کو آرام آجائے گا۔

اتنے میں نماز سے فارغ ہوکر فون کرنے تشریف لے گئیں اور میاں صاحب نے مجھ کہا کہ میں ڈاکٹر کو کہوں وہ E.C.G. کا سیٹ بھی لیتے آئیں۔ میں نے بیگم صاحب کو اس امر کی اطلاع دی اور خود میاں صاحب کو دبانے کی پیش کش کی۔ فرمانے لگے بھئی تم جوان آدمی ہو میں تمھارا بوجھ نہ سہار سکوں گا۔

ساڑھے چھ بجے میں وہاں سے چلا آیا۔

گیارہ دسمبر کی صبح کو جب میں نے میاں صاحب کی خیریت دریافت کرنے کے لیے فون کیا تو ان کی روح قفس عنصری سے پرواز کر چکی تھی،

انا للہ و انا الیہ راجعون

یہ خبر سن کر میرے دل کو ایک دھچکا سا لگا۔ بڑی دیر تک میں غم کی لہروں پر تھپیڑے کھاتا رہا اور انسانی زندگی کی بے ثباتی کا بھیانک منظر بالکل قریب سے دیکھتا رہا۔ جب ذرا طبیعت سنبھلی تو میں نے اراکین ادارہ کو اس اندوہناک حادثہ کی خبر دی۔ اس خبر کو سنتے ہی ادارہ کے سب آدمی میاں صاحب کی قیام گاہ پر پہنچ گئے۔

میاں صاحب کے سوگ میں تین دن تک کے لیے ادارہ بند کر دیا گیا۔

اسی روز ۴ بجے شام کو میاں صاحب کو ان کے آبائی قبرستان میں دفن کر دیا گیا۔

آج میاں صاحب ہمارے درمیان نہیں ہیں لیکن ہمارے دلوں میں ان کی یاد ہمیشہ باقی رہے گی۔

ابلاغ

"خارجی صورت گری" کہہ دینے سے ابلاغ کی توضیح بھی ناممکن ہے : اگر ایک طرف وہ کیفیت جسے خارجی صورت دی گئی ہے کسی معنی میں فن کار کے ذہن کے بطون سے ہنوز وابستہ ہے تو دوسرے ذہن اس کا ادراک نہیں کر سکتے اور اس طرح ابلاغ کا امکان نہیں رہ جاتا۔ دوسری جانب اگر یہ فن کار کے ذہن سے جداگانہ اور فی الواقع "خارجی" ہے تو پھر یکساں باہم مذاق اذہان کے لیے یہ کلیتہً داخلی نہیں بن سکتی۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، کروچے کو اپنی اس مخصوص علیت سے دست بردار ہو جانا چاہیے تاکہ خارجی صورت گری اور ابلاغ کا امکان ثابت ہو سکے۔

(میاں شریف)

ملفوظات

تشبیہات و استعارات

"صورت حال یہ ہے کہ جو نالے لب تک نہ گئے ہوں، وہی سینے کے داغ بنتے ہیں اور انھیں سے جلوہ گاہ حسن میں چراغاں ہوتا ہے۔ چونکہ رکی ہوئی توانائی اضطراری اور بلا واسطہ اظہار کے طریقوں کی عدم موجودگی میں بالواسطہ اظہار کے طریقے نکال لیتی ہے اس لیے اظہار کی تعمیر میں تشبیہات، استعارات اور اشارات کے پھول بکثرت سجائے جاتے ہیں۔ غالب نے اس مصرع میں:

نفس سوختہ رمز چمن آرائی ہے

اسی حقیقت کو بیان کیا ہے۔ ناتمام خواہشات سے تمنائیں اور آرزوئیں بنتی ہیں اور انھیں سے حسن کی آبیاری ہوتی ہے:

سو حسن کروں پیدا ایک ایک تمنّا سے

اور جب تمناؤں کا خون ہو جائے تو اس سے حسن میں صدہا رنگینیاں جلوہ نما ہوتی ہیں۔ اسی سلسلے میں اصغر نے یہ کہنے میں کسی قدر انکسار سے کام لیا ہے کہ

داستاں ان کی اداؤں کی رنگیں ہے لیکن
اس میں کچھ خونِ تمنا بھی ہے شامل میرا

(میاں شریف)

فکرِ شریف

یہ نمبر میاں صاحب کی یادگار میں نکالا جا رہا ہے۔ ان کی ذات اور شخصیت سے متعلق مقالات کے علاوہ یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میاں صاحب کے فرمودات اور ملفوظات کے جستہ جستہ حصے قارئین کرام کی خدمت میں پیش کر دیے جائیں تاکہ ان کے انداز فکر، اور اسلوب بیان کا اندازہ ہو جائے، اور یہ اندازہ بھی ہو جائے کہ تحقیق و مطالعہ کے سلسلے میں وہ کس نہج پر گامزن رہتے تھے۔

مسلمانوں کے افکار

طلب علم اور قرآن مجید

نبی کریم صلعم پر قرآن مجید کی جو سب سے پہلی آیتیں نازل ہوئی ہیں، ان میں آپؐ کو اس خدائے رحیم و رحمان کے نام سے پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے جس نے انسان کو لکھنا سکھایا اور اشیاء کا علم عطا کیا (س ۹۶)۔

قرآن مجید آپؐ کو یہ دعا کرنے کی ہدایت کرتا ہے:

"اے میرے رب میرے علم میں اضافہ فرما" (س ۲۰ - ۱۱۴)۔

قرآن مجید کا یہ ارشاد ہے کہ:

"جو لوگ علم سے بے بہرہ ہیں وہ ان لوگوں کے برابر نہیں ہوتے جو علم سے بہرہ ور ہیں۔" (س ۳۹ - ۹)

"جو لوگ عقل و مشاہدے سے کام نہیں لیتے وہ چوپایوں سے بھی بدتر ہیں۔" (س ۷ - ۱۷۹)

"اور جو نہ سنتے ہیں نہ سمجھتے ہیں اور نہ بولتے ہیں، وہ اللہ کی نظر میں بدترین بہائم میں سے ہیں۔" (س ۷ - ۲۹)

"وحی کی تفصیلات انھی لوگوں کو بتلائی جاتی ہیں جو علم رکھتے ہیں (س ۶ - ۹۸) جو سمجھ دار ہوتے ہیں۔" (س ۶ - ۹۹)

" اور جس کسی کو حکمت عطا کی جاتی ہے وہ یقیناً خیر کثیر سے سرفراز ہوتا ہے"

(س ۲ - ۲۶۹)

" حکمرانی و جہانبانی کے سزاوار صرف وہی لوگ ہیں جو اللہ کی نظر میں دوسروں کے مقابلے میں مرجح ہیں اور جسمانی طاقت کے ساتھ ساتھ علم (کی طاقت) بھی رکھتے ہیں۔" (س ۲ - ۲۴۷)

" انسان کو جو فضیلتیں عطا ہوئی ہیں ان میں علم کی فضیلت ایسی ہے جس کی بدولت انسان کو فرشتوں سے افضل ہونے اور زمین پر نائب خدا بننے کا شرف حاصل ہوا ہے۔" (س ۲ - ۳۰)

" قرآن مجید بنی نوع انسان کو فطرت کے مظاہر پر، زمین اور آسمانوں کی تخلیق پر، موسموں کے تغیرات اور دن رات کی گردشوں پر، سمندر پر، بادلوں اور ہواؤں پر، چاند، سورج اور ستاروں پر، نیز ان قوانین پر جو ان سب میں مضمر ہیں، سوچنے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ اس امر کی بھی دعوت دیتا ہے کہ لوگ افراد و اقوام کی حیات و ممات اور ترقی و زوال کے اسرار و رموز پر غور و خوض کریں اور آفتاب کے طلوع و غروب پر، چشموں، دریاؤں، وادیوں اور پہاڑوں پر، انگور و کھجور کے باغوں پر، چراگاہوں کی طرف جاتے ہوئے اور گھروں کی جانب لوٹتے ہوئے مویشیوں پر، ستاروں سے مزین گنبد آسمانی پر، سمندروں میں چلتے ہوئے جہازوں پر، حواس و ادراک کی خوبیوں سے زیادہ روح کی خوبیوں پر نظر کریں۔" (س ۲ - ۱۶۴، س ۳ - ۱۹۰، س ۱۰ - ۶، س ۱۲ - ۲۱، س ۹۶ - ۳۱، س ۱۶ - ۶۸، س ۱۱ - ۶۷)

قرآن مجید نے یہ اعلان کیا کہ ایقان کے ارتقائی پیمانے میں تین درجے ہیں:

۱ - علم بذریعۂ استنباط

۲۔ علم بذریعۂ مشاہدہ
۳۔ علم بذریعۂ تجربۂ ذاتی

اس فرق مدارج کی تفصیل میں اپنے ایقان کے ذریعہ اس طرح دے سکتا ہوں:

۱۔ آگ کا کام ہمیشہ جلانا ہے
۲۔ آگ سے زید کی انگلی جل گئی
۳۔ آگ سے میری انگلی جل گئی

ڈواک (Deutsch) نے قرآن مجید کی اس تعلیم کو ان الفاظ میں سراہا ہے:

" قرآن ایک ایسی کتاب ہے جس کی بدولت عرب اقلیم یورپ میں شاہانہ کرّوفر کے ساتھ وارد ہوئے تاکہ ظلمت میں گھری ہوئی انسانیت کے لیے اجالا پھیلائیں، ہیلاس (یونان) کے علم وحکمت کو مردوں میں سے زندہ کرکے اٹھائیں، مشرق کی طرح مغرب کو بھی فلسفہ، طب، فلکیات اور موسیقی کا زریں فن سکھائیں، جدید سائنس کے نومولود کی پرورش کریں اور منظر ہستی پر ہم سے پہلے نمودار ہو کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پیچھے آنے والوں کی صفوں میں ہمارا شمار کرائیں تاکہ ہم اس دن پہ گریہ و زاری کرتے رہیں جب کہ غرناطہ کا خاتمہ ہوا تھا۔"

آیئے اب ہم احادیث نبوی کا جائزہ لیں۔ نبی کریم صلعم نے فرمایا:

" سب سے پہلے عقل پیدا کی گئی اور اللہ نے عقل سے بہتر کوئی شے نہیں پیدا کی۔"

" جو اپنے گھر سے طلب علم کے ارادے سے نکلتا ہے وہ خدا کی راہ میں چلتا ہے۔"

اس لیے:

"علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد اور ہر مسلمان عورت پر فرض ہے۔"

آپؐ نے فرمایا:

"علم حاصل کرو، یہ اپنے سیکھنے والوں کو حق و باطل میں تمیز کرنے کی صلاحیت عطا کرتا ہے اور ان کے لیے جنت کی راہیں روشن کرتا ہے۔ یہ صحرا میں ہمارا مونس و دم ساز، تنہائی میں ہمارا محافظ ہے اور جب ہمارا کوئی دوست نہیں ہوتا تو یہی ہمارا رفیق بن جاتا ہے۔ علم خوشی و مسرت کی راہ سوجھاتا ہے اور بڑے وقت میں ہمارے کام آتا ہے۔ دوستوں کی محفل میں یہ ہمارا جوہر ہے اور دشمنوں کے مقابلے میں یہ ہمارا ہتھیار ہے۔"

"علم حاصل کرو مہد سے لے کر لحد تک۔"

"علم حاصل کرو کیونکہ جو علم حاصل کرتا ہے وہ خدا کی راہ میں نیکی کرتا ہے، جو علم کا تذکرہ کرتا ہے وہ خدا کی تسبیح کرتا ہے، جو اس کی جستجو کرتا ہے وہ خدا کی محبت کا دم بھرتا ہے، جو علم پھیلاتا ہے وہ صدقہ دیتا ہے۔"

"جو دوسروں کو علم سکھاتا ہے وہ خدا کی عبادت کرتا ہے۔ طالب علم کی راہ میں فرشتے اپنے پر بچھاتے ہیں۔"

"جو علم کی جستجو میں رہتا ہے اس کو موت فنا نہیں کر سکتی۔"

چند احادیث جن میں نبی کریم صلعم نے علم کا عبادت سے موازنہ فرمایا ہے، یہ ہیں:

"عالموں کی باتیں سننا اور حکمت کے اسباق کو دوستوں کے ذہن نشین کرانا عبادت سے افضل ہے۔"

"ایک عالم کو ایک عابد پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی کہ مجھ کو تم میں سے ادنیٰ ترین شخص پر۔"

"جو عالم کی تعظیم کرتا ہے وہ گویا میری تعظیم کرتا ہے۔"

"طالب علم کی روشنائی شہیدوں کے خون سے بھی زیادہ پاک ہوتی ہے۔"

"ایک ساعت کے لیے اللہ کی مخلوق پر غور و فکر کرنا ستر سال عبادت کرنے سے افضل ہے۔"

"ایک ساعت کے لیے علم و حکمت کا بیان سننا ایک ہزار راتوں تک عبادت کے لیے کھڑے رہنے سے اولیٰ ہے۔"

قرآن مجید اور نبی کریم صلعم کی انہی تعلیمات کی بدولت مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں میں نہایت ہی تابناک اور درخشاں ترقی کا ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، اور نہ ہی یہ کوئی حیرت کی بات ہے کہ مسلمانوں نے علم کے ان تمام چشموں سے اپنی پیاس بجھائی تھی جن کے کناروں تک وہ ترقی و عروج کی راہوں پر مسلسل گام زنی کرتے ہوئے پہنچے تھے۔

علم کے ان چشموں میں سب سے اول وہ چشمے تھے جو خود عرب کی زمین سے ابلے تھے، یعنی قرآن مجید اور احادیث نبوی۔ انہی دو چشموں سے مسلم فکر کے نو دمیدہ پودے کو ابتدا ہی سے سیراب ہونے کا موقع ملا تھا۔ قرآن مجید نے مسلمانوں کو ایک نئی اخلاقیات، ایک نیا سیاسی نظریہ اور ایک نیا فلسفہ ـــــ ایک عملی اخلاقیات، ایک عمومی سیاسیات اور ایک توحیدی فلسفہ ـــــ عطا کیا تھا۔

اگرچہ قرآن مجید نے کائنات کے مجملی خاکے کی ایک واضح توحیدی تشریح پیش کی لیکن اس نے اس خاکے کی تفصیلات کو تعبیر و توضیح کے لیے کھلا چھوڑ دیا۔ ہر قسم کی عالمگیریت تخصیصیت کو نظر انداز کر دیتی ہے اور ایک ایسے مذہب کے لیے جو عالمگیر ہونے کا دعویٰ کرتا ہو، اس قسم کا طرز عمل اختیار کرنا ناگزیر ہے۔

اللہ ایک ہے لیکن کیا وہ عالم مادی سے ماوراء ہے یا عالم مادی پر محیط ہے یا اس میں دونوں صفات موجود ہیں؟ اس کے مختلف اسماء ہیں، لیکن کیا یہ اس کے

صفاتِ ذاتی کے نام ہیں یا صفاتِ مجازی کے؟ وہ حی وقیوم ہے، وہ مکان میں بھی ہے اور لامکان بھی ہے لیکن زمان ومکان کے ساتھ اس کا کیا رشتہ ہے؟ تمام افعال اسی کی ذات سے صدور کرتے ہیں. گو کہ انسان اپنے اعمال کا خود ہی ذمہ دار ہے لیکن یہ کیسے ممکن ہے؟

غرض اس قسم کے بے شمار سوالات قرآن مجید نے انسانی فہم وادراک کے لیے چھوڑ دیے ہیں کہ وہ انھیں خود ہی حل کرے۔ مسلمان ہونے کے لیے توحید کا قائل ہونا کافی تھا، خواہ توحید کے متعلق کسی کے تصور کی تفصیلات کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس تصور کے متعلق انتہائی راسخ العقیدہ مسلم مفکرین میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ قرآن مجید نے عقل کی رہبری کی لیکن اسے کبھی پابندِ سلاسل نہیں کیا۔

جس طرح فطرت چند خلقی مہیجات کے ساتھ نامیاتی اجسام کی ابتدا کرتی ہے اور پھر ان اجسام کو ایک سازگار ماحول میں اپنے آپ نمو پذیر ہونے کے لیے چھوڑ دیتی ہے، بالکل اسی طرح قرآن مجید اور احادیث نبوی نے بھی ابتداءً مسلم فکر کے تخم مہیا کیے۔ اس فکر کی نشو ونما دراصل چند قبل از قبل اسالیب فکر کی موافق زمین میں انہی تخموں کی نمو پذیری اور بارآوری تھی۔

غیر عربی علوم کے ترجمے عربی میں

۷۶۲ء میں پہلے عباسی خلیفہ المنصور نے اپنے نئے دار الخلافہ بغداد کی بنیاد ڈالی۔ اس نے اپنے اردگرد مختلف دیار وامصار کے علماء وفضلاء جمع کیے اور دوسری زبانوں سے سائنس اور ادبی تصانیف کے ترجموں کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی

کی، نیز ایسے متعدد علمار جو شاہانہ الطاف و اکرام سے سرفراز تھے، نجی طور پر بھی ترجمے کا کام کیا کرتے تھے۔ ان میں بیشتر یہودی و نصاریٰ اور نو مسلم تھے۔ ایک مترجم عبداللہ بن المقفع تھا (المتوفی ۷۵۷ء)۔ یہ زرتشتی نومسلم تھا۔ اس کا شہرۂ آفاق ترجمہ "کلیلہ و دمنہ" ہے جو اخلاقیات پر سنسکرت کے ایک رسالے کے پہلوی ترجمے سے عربی میں منتقل کیا گیا ہے۔ سنسکرت کا اصلی متن اور اس کا فارسی ترجمہ دونوں کے دونوں زمانے کی دست برد کی نذر ہو گئے، لیکن اس رسالہ کے چند اجزار "پنج تنتر" اور "مہابھارت" میں بالشرح او رمفصل موجود ہیں۔ یہ رسالہ اپنے عربی ترجمے کی وساطت سے یورپ کی قریب قریب تمام زبانوں میں منتقل ہو چکا ہے۔

دوسرا مترجم ایک ہندوستانی سیاح تھا جس نے "سدھانت" —— جو فلکیات پر تھی —— اور ریاضی کی ایک کتاب کے ترجموں میں مدد دی تھی۔ دیگر مترجمین میں قابل ذکر یہ ہیں:

۱۔ جارج بختیشوع۔ یہ المنصور کے دربار کا نسطوری طبیب تھا، جندی شاپور سے آیا تھا۔ (المتوفی ۷۷۱ء)

۲۔ بختیشوع کے دو بیٹے —— بختیشوع دوم (المتوفی ۸۰۱ء) اور جبریل (المتوفی ۸۰۹ء)۔

۳۔ بختیشوع کے شاگرد۔

(الف) عیسیٰ ابن تھاکر بخت۔

(ب) جان بار ماسرجویہ (شامی نژاد یہودی طبیب تھا)۔

(ج) قسطا ابن لوقا (۹۲۳ء)۔

(د) الحجاج ابن یوسف (۷۸۶ء اور ۸۳۳ء کے مابین) الحجاج

اقلیدس کی مبادیات کا پہلا مترجم ہے اور بطلیموس کی "المجسطی"
کے اولین مترجموں میں اس کا شمار ہوتا ہے (سب سے پہلا مترجم یحییٰ
ابن خالد وزیر خلیفہ ہارون الرشید گزرا ہے) تا وفیل ابن توما (لاطینی:
تھیوفیلس ۷۸۵ء) اس نے ہومر کی ایلیڈ کے چند حصص کا ترجمہ کیا۔
(۵) ابو یحییٰ (۷۷۹ اور ۸۰۶ کے درمیان) اس نے جالینوس اور
بقراط کی بیشتر تصانیف، بطلیموس کی "کواڈری پارٹیم" اور "المجسطی"
اور "اقلیدس کی مبادیات" کے ترجمے کیے۔

تاہم یہ امر واقعہ ہے کہ یونانی تصانیف کے ان تمام عربی ترجموں میں ایک
بھی ترجمہ معیاری نہ تھا۔

۸۳۲ء میں خلیفہ المامون نے بغداد میں بیت الحکمۃ کی بنیاد رکھی اور
اس کے ساتھ ایک رصدگاہ، ایک کتب خانہ اور ایک دارالترجمہ بھی قائم
کیا۔ حتّٰی کا بیان ہے کہ یہ دانش گاہ بعض اعتبارات سے اسکندریہ کے اس
عجائب گھر کے بعد جو تیسری صدی قبل مسیح کے نصف اول میں قائم ہوا تھا، ایک
اہم ترین ادارہ ثابت ہوئی۔ اس میں سریانی اور پہلوی زبانوں کی کتابوں کے
ترجمے کیے جاتے تھے۔ سریانی اور پہلوی کتابیں یونانی اور سنسکرت سے منتقل
ہوتی تھیں۔

یحییٰ ابن ماسویہ کو (۷۷۷۔ ۸۵۷) جو ایک نسطوری طبیب اور بختیشوع کا
شاگرد تھا، بیت الحکمۃ کا صدر مقرر کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ اس نے خلیفہ ہارون الرشید
کے لیے طب کے بعض اصل نسخوں کے ترجمے کیے تھے، لیکن اس ادارے کا
اہم ترین کام یحییٰ کے شاگرد حنین بن اسحاق (لاطینی: جون نی ٹی اس) اور اس
کے شاگردوں نے انجام دیا۔

حنین ابن اسحاق بھی نسطوری عیسائی تھا۔ وہ ابتدا میں ابن ماسویہ کے پاس دوا سازی کا کام کرتا تھا۔ اس کے بعد وہ فرزندان موسیٰ بن شاکر کی ملازمت میں منسلک ہوکر یونانی بولنے والے علاقوں میں اصل نسخے جمع کرتا رہا۔ پھر وہ بیت الحکمۃ اور دار الترجمہ کا نگراں مقرر ہوا اور آخر میں خلیفہ المتوکل کا طبیب خاص بنا۔ حنین نے غالباً اپنے کئی ہم کاروں کے تعاون سے حسب ذیل کتابوں کے عربی ترجمے کیے:

(۱) ۔ کتب اقلیدس (۳۰۰ ق م)۔

(۲) جالینوس، بقراط، ارشمیدس اور آپلونیوس کی تصانیف کے بعض حصص۔

(۳) افلاطون کی "ری پبلک" اور "لاز" اور "طائیمیوس"۔

(۴) ارسطو کی "کیٹی گوریز" فزکس، ماگنا موریلیا اور مائنز و لوجی (موخر الذکر ایک جعلی کتاب ہے جو ارسطو سے منسوب کر دی گئی ہے)۔

(۵) تھامسطیوس کی "میٹا فزکس" کے باب ۳۰ کی شرح۔

(۶) عہد نامۂ قدیم۔

(۷) اجینہ کے پال کے (۶۵۰ ء) قانون طب کے خلاصے۔

حنین کے بیٹے نے حسب ذیل کتابوں کے عربی ترجمے کیے:

(۱) افلاطون کی "سوفسط"۔

(۲) ارسطو کی "میٹا فزکس"، "ڈی انی ما"، "جنریشن اٹ ڈی کرپشن" اور "ہرمینوٹیکا"۔

(۳) فرفوریوس، اسکندر متوطن افروڈیسیاس اور امونیاس کی شرحیں۔
ابوبشر مطا بن یونس (المتوفی ۹۳۹) نے ارسطو کی کیٹی گوریز اور فرفوریوس کی "ایساغوجی" کی شرحیں لکھنے کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کے عربی ترجمے لکھے:

(۱) ارسطو کی انالیٹکا، پوسٹی رلیورا، بوطیقا۔

(۲) اسکندر متوطن افروڈیسیاس کی "ڈی جنریشن اٹ ڈی کرپشن" کی شرح۔

(۳) تھامسطیوس کی "میٹا فزکس" کی کتاب ۳۰ کی شرح۔

حنین کے بھتیجے مسمیان حبیش اور عیسٰی ابن یحییٰ اور موسٰی ابن خالد بھی اس اسکول کے ممتاز مترجمین گزرے ہیں۔

جس طرح حنین نسطوری مترجموں کا سرگروہ تھا اسی طرح ثابت ابن قرہ (۸۳۶) بھی صابئی مترجموں کا سرخیل گزرا ہے۔ یہ صابئی مترجمین حران سے آئے تھے جو علم و فضل کا قدیم مرکز تھا اور فلسفیانہ اور طبی مطالعہ و تحقیق کے لیے مشہور ہو گیا تھا۔ ثابت اور اس کے مقلدوں نے یونان کی ریاضیاتی اور ہیئتی تصانیف کے بیشتر حصوں کو عربی زبان میں منتقل کیا۔ ان کے ترجمے اگلوں کے مقابلے میں بہتر نکلے۔ آخر عمر میں ثابت ابن قرۃ خلیفہ معتضد کا ندیم خاص بن گیا تھا۔ اس کی ادبی سرگرمیوں کے سلسلے کو اس کے دو بیٹوں ابراہیم اور سنان، دو پوتوں ثابت اور ابراہیم اور دو پرپوتوں اسحاق اور ابوالفرج نے جاری رکھا۔

دسویں صدی کے دوسرے نصف میں یعقوبی مترجموں کا گروہ پیدا ہوا جن میں یحییٰ ابن عدی (المتوفی ۹۷۴) اور ابو علی عیسٰی ابن زرعہ (۱۰۰۸ء) کو نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ یحییٰ ابن عدی نے بہت سے متقدم ترجموں پر نظر ثانی

کی اور ارسطو کی "کیٹی گوریز"، "سوفسط"، "الینک"، "پوئیٹکس" اور "میٹا فزکس"، افلاطون کی "طائیموس" اور "لاز" اور اسکندر متوطن افرودائی سیاس کی "کیٹی گوریز" کی شرح اور فراطوس کی "مورے لیا" کی شرح کے جدید ترجمے پیش کیے۔ ابو علی عیسیٰ ابن زرعہ نے 'کیٹی گوریز' نیچرل ہسٹری اور 'پارٹی بوس انیمے لیم' کے ترجمے کیے۔ ان کے علاوہ جان فلو لیو نوس کی شرح کو بھی عربی زبان میں منتقل کیا۔

فلسفیانہ اور سائنسی کلاسیکی ادب کے عربی ترجموں کا حلقہ اس قدر وسیع ہو گیا تھا کہ قیام بغداد کے اسی (۸۰) سال کے اندر اندر ارسطو کی تصانیف کے بیشتر حصے جن میں مائز ولوجی، میکانکس اور تھیالوجی جیسی جعلی کتابیں بھی شامل تھیں عربوں کے قبضہ و تحویل میں آ گئے تھے (جہاں تک تھیالوجی کا تعلق ہے یہ در اصل فلاطو نوس کی اینا دس کی آخری تین کتابوں افلاطون اور نو فلاطونیوں کی بعض تصنیفوں، بقراط، جالینوس، اقلیدس، بطلیموس اور ان کے بعد کے مصنفوں اور شارحوں کی اہم تصنیفوں، نیز بہت سی فارسی اور ہندوستانی کتابوں کی ملخص توضیحات پر مشتمل تھی) یہ سب کچھ دنیائے اسلام میں اس وقت ہو رہا تھا جبکہ اہل مغرب فکر یونان سے قریب قریب نا آشنا تھے بقول حتیٰ کے "یہاں مشرق میں ہارون الرشید اور المامون یونان و فارس کے فلسفے کی چھان بین کر رہے تھے تو وہاں مغرب میں ان کے ہم عصر شارلیمان اور اس کے امرا و عمائدین حروف تہجی لکھنا سیکھ رہے تھے۔"

اشاعت علوم

کوئی قریہ ایسا نہ تھا جس میں ایک نہ ایک مسجد نہ پائی جاتی ہو۔ ابتدائی اور ثانوی مکاتب مسجدوں ہی کے ملحقات کی صورت میں منصۂ وجود پر تیزی کے ساتھ آتے چلے گئے۔ ان مکتبوں کا نصاب تعلیم قرآنی تعلیمات، نبی صلعم کی حیات طیبہ کے مختصر واقعات، نوشت و خواند، کچھ نظمیں، حساب اور صرف و نحو کی مبادیات پر مشتمل ہوتا تھا۔

پروفیسر بلاسٹی روس اور پروفیسر رئیسرا دونوں کا بیان ہے کہ مملکت اسلامیہ میں قریب قریب تمام بچوں کو مکتبی تعلیم کے مواقع حاصل ہوتے تھے۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے طلبا یا تو مدرسوں (کالجوں)، دبستانوں (اکیڈمیوں)؛ اور جامعات (یونیورسٹیوں) میں شریک ہوتے تھے یا اساتذہ کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کرتے تھے۔ حکمران، شہزادے، وزراء اور امراء کے ہاں تو علم کی سرپرستی کرنا، علمی مذاکرات منعقد کرنا، مکاتب اور مدارس کھولنا، تجربہ خانے بیمارخانے (اسپتال)، اور کتب خانے قائم کرنا، ایک شعار بن گیا تھا۔

سب سے پہلا مدرسہ (کالج) المامون نے بہ مقام بغداد قائم کیا تھا۔ اعلیٰ تعلیم کے دوسرے مدرسے موسومہ "نظامیہ" کی بنیاد سلجوقی بادشاہ الپ ارسلان کے ایرانی وزیر نظام الملک نے سنہ ۱۰۶۵ء میں رکھی تھی۔ یہ ایک اقامتی مدرسہ (کالج) تھا۔ اس میں دینیاتی تعلیم کا مقام وہی تھا جو بعد میں چل کر یورپی جامعات میں ادبیات عالیہ کی تعلیم کو حاصل ہوگیا تھا۔ روبن لیوی (بغداد کرانیکل مطبوعہ کیمبرج ۱۹۲۹ء) کا خیال ہے کہ اس مدرسے کی تنظیم کی بعض تفصیلات کی یورپ کی قدیم جامعات نے نقالی کی تھی۔

حضرت امام غزالی اس مدرسے کی صدارت پر چار سال یعنی سنہ ۱۰۹۱ء سے ۱۰۹۵ء تک فائز رہے۔ کہتے ہیں کہ یہاں کے کسی طالب علم نے ایک دفعہ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ روغن کا جو استعمال کیا کہ اس کے حواس پراگندہ ہو گئے اور وہ اسی حالت میں ننگ دھڑنگ جماعت میں چلا آیا۔ اس کی اس ہیئت پر ساری جماعت قہقہوں سے گونج اٹھی۔ جب استاد نے اس سے اس شرم ناک حرکت کے متعلق باز پرس کی تو اس نے بڑی متانت اور سنجیدگی سے جواب دیا،

" استاذی محترم! آج ہم لوگوں نے اپنے ذہن کو تیز کرنے کی خاطر روغن کا جو پیا ہے۔ میرے تمام ساتھی تو اس کی تاب نہ لا سکے اور اپنے ہوش کھو بیٹھے لیکن مجھ کو دیکھیے کہ بہ فضل تعالیٰ میری عقل ذرا بے ٹھکانے نہ ہوئی۔"

کوئی تین صدیوں سے کچھ عرصے کے بعد مدرسہ نظامیہ ایک نئے ادارے میں ضم کر دیا گیا جس کا نام مستنصریہ تھا، جو اس اعتبار سے اپنی نوعیت کا پہلا ادارہ تھا کہ اس کے ساتھ ایک بیمارخانہ (اسپتال) منسلک کیا گیا تھا۔ دوسرے مشہور و معروف مدرسے یہ ہیں:

الرشیدیہ، امانیہ، ترخانیہ، خاتونیہ، اور شریفیہ جو ملک شام میں واقع تھے۔ رمیہ، ناصریہ، اور صلاحیہ اقلیم مصر میں واقع تھے۔ رفتہ رفتہ تمام ممالک محروسہ میں نظامیہ کے نمونے کے مدرسے قائم ہونے چلے گئے۔ ان میں تیس مدرسے بغداد میں تھے، بیس دمشق میں تھے، تیس اسکندریہ میں اور چھ موصل میں۔ قاہرہ، نیشاپور، سمرقند، اصفہان، مرو، بلخ، حلب، غزنی اور لاہور جیسے اہم شہروں میں کم از کم ایک ایک مدرسہ موجود تھا۔ جہاں تک ہسپانیہ کا تعلق ہے، اس کے صرف ایک شہر قرطبہ ہی میں کئی سو مدرسے تھے اور ان کے منجملہ

کم ازکم چھ مدرسے تو ایسے تھے جن میں دینیات کے ساتھ ساتھ فلسفہ، ادب، تاریخ اور سائنس (ایک درجن شعبے) کی تعلیم دی جاتی تھی۔

یہ ہسپانیہ ہی کی سرزمین تھی جہاں ان اداروں کی بنیاد سب سے پہلے رکھی گئی تھی جو آج کل جامعات (یونیورسٹیاں) کہلاتے ہیں۔ ان میں خاص خاص قرطبہ، اشبیلیہ، ملاغہ اور غرناطہ کی جامعات تھیں۔ جامعۂ قرطبہ کے باب الداخلہ پر یہ کتبہ لگا ہوا تھا،

"دنیا صرف چار چیزوں پر قائم ہے: عالموں کا علم، اکابر کا عدل، عابدوں کی عبادت اور بہادروں کی شجاعت۔"

یورپ کے علماء و فضلاء علم کی پیاس بجھانے کے لیے ان جامعات میں جوق در جوق آیا کرتے تھے۔

طب کا فروغ مسلمانوں کے دور میں

مسلمانوں نے علم طب کو بھی اتنا ہی وسیع فروغ عطا کیا جتنا انھوں نے کسی اور علم کو دیا ہے اور ان کی طب نے یورپ پر اتنا ہی گہرا اثر ڈالا ہے جتنا ان کے کسی اور علم نے۔ جوں جوں علم کی روشنی بڑھتی اور پھیلتی گئی، تمام بڑے بڑے اسلامی مرکزوں میں ہسپتال اور طبی مدارس قائم ہوتے چلے گئے۔

ان میں سب سے پہلا طبی مدرسہ ہارون الرشید نے نویں صدی کے اوائل میں بمقام بغداد قائم کیا تھا۔ رفتہ رفتہ سیکڑوں طبی کتابیں بھی منظر عام پر آتی چلی گئیں جن میں سے بعض آگے چل کر یورپی زبانوں میں ترجمائی اور چھاپی گئیں۔ المتوکل کے درباری طبیب علی الطبری نے یونان و ہند کے ماخذوں کی بنیاد پر ۸۵۰ء

میں ایک رسالہ قلم بند کیا۔ اسی صدی کے ایک دوسرے مصنف احمد الطبری نے سب سے پہلی مرتبہ خارشی کیڑے کی تفصیل پیش کی۔

غیر مسلم فاضلوں نے بھی مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی میں بڑے شاندار کارنامے انجام دیے۔ یحییٰ ابن ماسویہ (المتوفی ۸۵۷ء) ہارون الرشید کے عہد میں بغداد کا ایک مشہور و معروف نسطوری طبیب گزرا ہے۔ آج ہمارے پاس علم العین کی جو قدیم ترین درسی کتابیں موجود ہیں، وہ اسی ماسویہ نیز اس کے شاگرد اور ہم مذہب حنین ابن اسحاق العبادی (لاطینی: جو نی ٹی اس۔ المتوفی ۸۷۳ء) کے رشحات قلم کے نتیجے ہیں۔ حنین نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کے ترجمے بھی کیے اور ان کی شرحیں بھی لکھیں اس کی چند کتابوں کے لاطینی ترجمے کیے گئے جو دور وسطیٰ کے یورپ میں بہت مقبول رہے اور سولھویں صدی میں شائع ہوئے۔

ان کتابوں کے بعد طب کے موضوع پر عربوں کی مزید تیس تصنیفیں منظر عام پر آئیں۔ لیکن مسلم طب کا شاندار دور فلسفی اور طبیب الرازی (لاطینی: رہیزیس، المتوفی ۹۲۳ء) سے شروع ہوتا ہے جو بغداد میں مطب کیا کرتا تھا۔ وہ ایک قاموسی انشاپرداز تھا اور کہتے ہیں کہ اپنی تحریروں اور نوشتوں کی ضخامت میں وہ جالینوس پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے دو سو سے زائد طبی کتابیں لکھیں۔ ایڈورڈ جی براؤن نے اس کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ "وہ مسلم اطبا میں سب سے زیادہ عظیم المرتبت طبیب گزرا ہے اور اس کا شمار سب سے زیادہ سیر حاصل لکھنے والوں میں ہوتا ہے" (عریبین میڈیسن مطبوعہ ۱۹۲۱ء ص ۴۴)۔ اس کی "کتاب المنصوری" (لاطینی: لابٔر المنسورس) ایک معرکۃ الآراء تصنیف ہے جو دس جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس کا ترجمہ بمقام میلان پندرھویں صدی کے اواخر میں ہوا اور اس کے چند حصص حال ہی میں فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں بھی منتقل کیے گئے ہیں۔ اس کا رسالہ "الجدری و الحصبۃ"

وہ پہلا رسالہ ہے جس میں چیچک اور خسرے کی معالجاتی تفصیل بڑی صحت کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ پہلے پہل اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں ۱۵۶۵ء میں ہوا اور اس کے بعد متعدد یورپی زبانوں میں اس کے ترجمے کیے گئے۔

اس رسالے نے الرازی کو دور وسطیٰ کے ایک عظیم ترین معالج کی حیثیت سے لازوال شہرت کا مالک بنا دیا۔ اس کا انگریزی ترجمہ ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا۔ الرازی کی قاموسی تصنیف "الحاوی" ہے جس کی بیس جلدوں میں یونان و ہند و ایران کے علوم طب کو ایک ہی نظام میں مربوط کر دیا گیا ہے۔ اس کتاب کا لاطینی ترجمہ ایک یہودی طبیب نے بہ مقام صقلیہ (سسلی) ۱۲۷۹ء میں کیا تھا اور ۱۴۸۶ء سے وہ بار بار چھپتا رہا۔

الرازی کی تصنیفیں صدیوں تک لاطینی مغرب پر شاندار اثرات مرتب کرتی رہیں۔

علی ابن العباس (لاطینی: ہیلی ۹۹۴ء) نے "کتاب المالکی" نامی ایک معیاری تصنیف قلم بند کی جو لاطینی زبان میں ایک سے زائد مرتبہ ترجمائی اور چھاپی گئی۔ اس تصنیف کے بہترین حصص کتاب الادویہ اور علم الکلام پر مشتمل ہیں۔ اس نے نظام عروق شعریہ کا ایک ابتدائی تصور پیش کیا تھا۔ یہ بھی ثابت کیا تھا کہ ولادت کے وقت بچہ (ماں کے پیٹ سے) از خود باہر نہیں آتا بلکہ رحم کا اعصابی انقباض اس کو باہر کی طرف دھکیلتا ہے۔

علی بغدادی اور عمار موصلی نے امراض و معالجات چشم پر بڑی قابل قدر کتابیں لکھیں۔ ان کتابوں کے لاطینی ترجمے کیے گئے جو علم العین کی بہترین درسی کتابوں کی حیثیت سے اٹھارویں صدی تک مسلسل استعمال ہوتے رہے۔

ابن الہیثم (لاطینی: الہیزن ۹۶۵ء) نے بصریات پر ایک رسالہ یادگار چھوڑا ہے جو اب بھی لاطینی زبان میں موجود ہے۔ مغربی بصریات کی عمارت اسی رسالے کی

بنیادوں پر اٹھائی گئی تھی۔ دی بوئیر ابن الہیثم کو وقت مشاہدہ کے باب میں وٹیلو پر ترجیح دیتا ہے۔

ابن البیطار الدمشقی (۱۲۴۸ء) نے "الادویہ المفردہ" لکھی جو یورپ میں صدیوں تک معیاری کتاب الادویہ تسلیم کی جاتی رہی۔ لاطینی زبان میں اس کا "سمپلی سی بس" کے نام سے ترجمہ کیا گیا جس کے چودھویں صدی کے دوران میں اور اس کے بعد چھبیس ایڈیشن طبع ہوئے، اور جیمس اول کے عہد میں لندن کے کالج آف فزی شین نے جو پہلی قرابادین شائع کی تھی، اس کی ترتیب میں "الادویہ المفردہ" کے اسی لاطینی ترجمے سے مدد لی گئی تھی۔ اس ترجمے کے چند حصص ۱۷۵۸ء میں بہ مقام کری مونا طبع ہوئے تھے۔

ابوالقاسم الزہراوی (لاطینی: ابوالکاسس۔ دسویں یا گیارھویں صدی) متوطن قرطبہ نے "التصریف" لکھی جو ایک طبی قاموس ہے۔ اس کے ایک حصے کا لاطینی ترجمہ کری مونا کے جیرارڈ نے سولھویں صدی میں کیا تھا جس کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے تھے اور آخری ایڈیشن ۱۷۷۸ء میں آکسفورڈ سے چھپا تھا۔ یہ کتاب یورپ میں صدیوں تک جراحی کی واحد سند نہ سہی لیکن ایک معیاری سند ضرور تسلیم کی جاتی رہی۔ (سر تھامس کلفرڈ البٹ۔ "انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا" گیارھواں ایڈیشن) اس کتاب میں آلات جراحی کی تشریحی تصویریں دی گئی تھیں۔ اس سے مغربی جراحی کی تاسیس میں بڑی مدد ملی اور اس نے دنیا کے آگے زندہ جانوروں کے جسم کی تشریح و تقطیع کرنا، مثانے کے اندر پتھری کو ریزہ ریزہ کرنا جیسے نئے نئے تصورات پیش کیے تھے۔

ابن رشد نے اپنی قاموسی تصنیف "الکلیات فی الطب" (لاطینی بگڑا ہوا نام: کولی گٹ)، میں سب سے پہلی دفعہ یہ حقیقت واضح کی کہ کوئی شخص چیچک میں دوبارہ مبتلا نہیں ہوتا، نیز پردۂ شبکی کے صحیح وظائف کی تفصیل بھی سب سے پہلی مرتبہ اس نے بیان کی تھی۔

لیکن سب سے مشہور اور نامور مسلم مصنف ابن سینا (لاطینی اوی سینا: المتوفی ۱۰۳۷) گزرا ہے۔ اس کی تصنیفوں نے یورپ میں بقراط اور جالینوس کی تصنیفوں کو بھی مات دے دی، اور ان سے کہیں آگے نکل گئیں (سر تھامس کلفرڈ البٹ "انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا" گیارھواں ایڈیشن)۔ ابن سینا کی کتابیں یورپ کی جامعات میں طب کی درسی کتابوں کی طرح استعمال ہوتی رہیں۔ اس کا رسالہ "القانون" طب و جراحی کی مکمل قاموس ہے۔ اس رسالے نے "بارھویں صدی سے تیرھویں صدی تک مغرب میں علوم طب کے عظیم رہبر کی خدمات انجام دی ہیں (حتی "ہسٹری آف دی عربس" ص ۳۶۸)۔

پندرھویں صدی کے آخری تیس برسوں میں اس کتاب کے پندرہ لاطینی ایڈیشن شائع ہوئے اور ایک عربی ایڈیشن بھی۔ اور اس کے بعض حصص کا انگریزی ۱۹۳۰ء میں لندن سے شائع ہوا۔ ولیم اوسلر نے اپنی کتاب "ایولیوشن آف میڈیکل سائنس" میں لکھا ہے کہ "ابن سینا کا رسالہ 'القانون' اتنی طویل مدت تک طبی انجیل کی طرح پڑھا جاتا رہا کہ اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔"

ابن زہر (لاطینی: اون زوریا ابومروان) نے اپنے ایک علیحدہ طبی نظام کو فروغ دیا تھا۔ اس کی تصانیف کے بھی لاطینی ترجمے ہوئے۔ ان میں سب سے اہم کتاب "التیسیر" ہے جو ایک سے زائد مرتبہ چھپی ہے۔ ابن زہر ہی وہ پہلا طبیب گزرا ہے جس نے اس مسئلے پر بحث کی تھی کہ ہڈیوں میں بھی احساس کی قوت ہوتی ہے۔

عظیم ہسپانوی فلسفی ابن رشد نے بھی طب پر اپنی تحریریں چھوڑی ہیں جو یورپ میں بڑے وسیع پیمانے پر پڑھی جاتی رہیں۔

ابن الخطیب نے نظریۂ تعدیہ کی مدافعت میں ایک کتاب سپرد قلم کی جس میں

ثابت کیا گیا تھا کہ متعدی بیماری کے جراثیم "مریضوں کے کپڑوں، کھانے کے برتنوں حتیٰ کہ کان کے بندوں کے ذریعے بھی منتقل ہو جاتے ہیں"۔

علم العین پر عربوں کی تمام تصانیف کے منجملہ تینتیس اب بھی اصل حالت میں موجود ہیں۔ یاقوت ابن اخ حزام (المتوفی ۹۰۲ء) نے شہسواری پر جو کتاب لکھی ہے اس میں فن بیطاری کی مبادیات پائی جاتی ہیں۔

ابن جزلہ (لاطینی: بن گزلا ۱۱۰۰ء) نے فلکیاتی جدولوں کی طرح جدولیں ترتیب دی تھیں۔ اس کی یہ کتاب ۱۵۳۲ء میں بہ مقام اسٹراسبرگ لاطینی زبان میں شائع ہوئی تھی۔

عرب وریدوں کے ذریعے خون پہنچانے کے عمل سے بھی واقف تھے اور وہ امعائے مستقیم کو غذا پہنچانے کے لیے چاندی کی نلکیاں استعمال کرتے تھے۔ وہ معجون کی تیاری میں افیون اور عمل جراحی کے اغراض میں خواب آوری کے لیے قطران استعمال کرتے تھے۔

دنیا کو قرابادین کی پیش کش سب سے پہلے عربوں ہی نے کی اور سب سے پہلے دواسازی کی دکانیں اور گشتی بیمارخانے (موبائل اسپتال) قائم کرنے والے بھی یہی لوگ تھے قید خانوں کے روزانہ طبی معائنے کرنے اور طبی امتحانات منعقد کرنے کے طریقے سب سے پہلے عربوں ہی نے رائج کیے تھے۔ چونکہ علم کیمیا میں وہ اپنی ہم عصر قوموں سے بہت آگے بڑھے ہوئے تھے اس لیے انھوں نے نئی نئی دوائیں تیار کیں اور نئے نئے مرکبات دریافت کیے۔

عربوں کے بعض معالجات آج بھی اپنی جگہ قائم ہیں۔ "بہت سے طبی نام جو آج کل مختلف یورپی زبانوں میں مروج ہیں وہ عربی ہی سے مشتق ہیں۔ مثال کے طور پر راب (عربی: رُبّ) جلیپ (عربی: جلاب) سیرپ (عربی: شراب) سوڈا (عربی: صداع)

الکوہل (عربی: الکحل) المبک (عربی: الامبق) الکلی (عربی: ال قلی) ریلگر (عربی: رہج الغار) انٹی مونی (عربی: اثمر، یونانی سے) الیوڈل (عربی: الاثال) ٹٹی (عربی: توتیہ، سنسکرت سے)۔

دواؤں کی بہت سی اقسام جو آج ہم استعمال کر رہے ہیں اور سچ پوچھو تو جدید دواسازی کا پورے کا پورا ہیولیٰ (بہ استثناء ان ترمیموں کے جو جدید کیمیا نے کی ہیں) عربوں ہی کا تیار کیا ہوا ہے (مسر تھامس کلفرڈ البٹ۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا۔گیارھواں ایڈیشن)۔

اگرچہ عربی طب نے یورپ کو گیارھویں صدی ہی سے متاثر کرنا شروع کر دیا تھا تاہم صحیح معنوں میں تیرھویں صدی کے بعد سے یورپ کے تمام طبی حلقوں میں اس کا لوائے احتشام سب سے زیادہ بلندی پر لہرانے لگا اور یہاں سے وہاں تک اسی کا ڈنکا بجنے لگا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ اسلامی علوم کے زیر اثر یورپ کی بہت سی قدیم ترین جامعات منظر وجود پر ابھر آئی تھیں جن میں قابل ذکر مانٹ پیلیئر اور پادوا کی جامعات ہیں اور شعبۂ طب میں سب سے پہلے انہی جامعات نے امتیاز پیدا کیا تھا۔

آج بھی الرازی اور ابن سینا کی شبیہیں جامعۂ پیرس کے اسکول آف میڈیسن کے ہال کی زینت بنی ہوئی ہیں۔

مسلمان اور تصوّف

صوفیوں کے دو گروہ تھے:

(۱) الٰہی صوفیاء۔

(۲) ہمہ الٰہی (ہمہ اوستی) صوفیاء۔

اگرچہ اسلامی تصوف کے سوتے قرآن مجید اور حیاتِ نبوی سے پھوٹے تھے لیکن اولین مسلم صوفیاء نو افلاطونیت، نو فیثاغوریت، اور نصرانی غناسطیت کے اثرات کے حامل نظر آتے ہیں۔ متعدد وہمہ الٰی (وہمہ اوستی) صوفیاء تو قطعی طور پر زرتشتی مانوی، ہندوی اور بدھ متی افکار کے زیر اثر آگئے تھے۔

مسلم صوفیاء اشاعرہ کے اس نظریے سے متفق تھے کہ وحی والہام ہی علم کا واحد سرچشمہ ہے، لیکن وہ تزکیہ نفس پر بہت زیادہ زور دیتے تھے۔ کہتے ہیں کہ غزالی اسنادی متکلمین اور صوفیاء کی درمیانی کڑی تھے کیونکہ ان کا مسلک بھی وہی تھا۔ ساری دنیا کے صوفیوں کی طرح مسلم صوفیوں کا عقیدہ بھی یہ تھا کہ تزکیۂ نفس صرف عشق، مراقبہ اور ترک ماسواہی کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ کہ قلب صافی کے بغیر اعمال صالحہ بھی قدر و منزلت کے لائق نہیں ہوتے۔ حضرت علیؓ (المتوفی ۶۶۱ء) حضرت رابعہ بصریؒ (۷۱۷ء - ۸۰۱ء) حضرت معروف کرخیؒ (المتوفی ۸۲۱ء) حضرت بایزید بسطامیؒ (المتوفی ۸۷۴ء) حضرت ابراہیم بن ادھمؒ (المتوفی ۸۷۵ء) حضرت جنیدؒ (المتوفی ۹۱۰ء) حسین بن منصور الحلاجؒ (المقتول ۹۲۱ء) حضرت ابوبکر شبلیؒ (المتوفی ۹۴۶ء) حضرت قشیریؒ (المتوفی ۱۰۷۲ء) حضرت عبدالقادر جیلانیؒ (المتوفی ۱۱۶۶ء) حضرت شہاب الدین سہروردیؒ (المقتول ۱۱۹۱ء) حضرت فریدالدین عطارؒ (المتوفی ۱۲۲۹ء) ابن العربیؒ (المتوفی ۱۲۴۰ء) رومیؒ (المتوفی ۱۲۷۳ء) شبستریؒ (المتوفی ۱۳۲۰ء) حضرت خواجہ بہاء الدینؒ (المتوفی ۱۳۸۸ء) عبدالکریم جیلیؒ (المتوفی ۱۴۰۶ء) جامیؒ (المتوفی ۱۴۹۲ء) ممتاز ترین صوفیاء گزرے ہیں۔

ہندوستانی صوفیوں میں حضرت ابوالحسن علی ہجویری گنج بخشؒ (المتوفی ۱۰۷۲ء) حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ (المتوفی ۱۲۳۴ء) حضرت بختیار کاکیؒ (المتوفی

۱۲۳۶ء) حضرت فرید الدین شکر گنجؒ (المتوفی ۱۲۶۵ء) حضرت نظام الدین اولیاؒ (المتوفی ۱۳۲۴ء) اور حضرت احمد سرہندیؒ (المتوفی ۱۶۲۴ء) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔

دور اوّل کے تمام صوفیار الٰہی تھے لیکن حضرت بایزید بسطامیؒ کے زمانے سے اسلامی تصوف کے دھارے نے ہمہ الٰہیت (ہمہ اوستی) کی سمت بہنا شروع کر دیا۔ خود حضرت بایزیدؒ، حلاّج، قشیری، شہاب الدین سہروردی، ابن العربی اور عبدالکریم الجیلی پکے ہمہ الٰہی (ہمہ اوستی) تھے اور یہی لوگ اسلامی نظام تصوف کے حقیقی معمار ہیں۔

رومی اسلام کے عظیم ترین شاعر فلسفی گزرے ہیں۔ ان کی عظیم الشان نظم "مثنوی" کو پروفیسر نکلسن نے انگریزی زبان میں منتقل کیا ہے اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اس پر ایک مقالہ لکھا ہے۔ ہیگل انھیں "رومی عظیم" کہتا ہے، اور اقبال نے انھیں اپنا پیر طریقت مانا ہے۔ مکتب صوفیار کی اہم ترین تصانیف یہ ہیں:

کتاب "اللمع فی التصوف" مصنفہ ابونصر سراج (المتوفی ۹۸۸ء) "کشف المحجوب" مصنفہ ابوالحسن علی ہجویری (المتوفی ۱۰۷۲ء) "رسالۂ قشیریہ" مصنفہ قشیری "احیار العلوم" مصنفہ الغزالی، "عوارف المعارف" مصنفہ شہاب الدین سہروردی "منطق الطیر" مصنفہ فرید الدین عطار، "فتوحات المکیہ" اور "فصوص الحکم" مصنفہ ابن العربی، "حدیقہ" مصنفہ سنائی، "مثنوی" مصنفہ رومی، "گلشن راز" مصنفہ شبستری، "انسان الکامل" مصنفہ عبدالکریم الجیلی، "لمعات" اور "لوامع" مصنفہ جامی۔

صوفیوں کا نقطۂ نظر مجملاً حسب ذیل ہے:

وہ حقیقت غائی جو اپنے اعتبارات کے (جنھیں اس کی صفات کہتے ہیں) گوناگوں

تغیرات سے مطلق تغیر پذیر نہیں ہوئی، وہ ہستی باری تعالیٰ ہے۔ تمام صوفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک لامعرف، غیر تعین پذیر، غیر انقسام پذیر اور ماورائے ادراک وحدت ہے۔ اکثر صوفیاء یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا عین حسن ہے جسے اصطلاحاً کمال کہتے ہیں، اور بعض ارادے کو، بعض نور کو اور بعض علم کو اللہ تعالیٰ کا عین قرار دیتے ہیں۔

پہلے مکتب خیال کے پیرو شقیق بلخی، ابراہیم بن ادھم، اور رابعہ بصری وغیرہ تھے۔ دوسرے مکتب خیال کے پیرو دوں میں ممتاز ترین شخصیت الحلاج کی تھی۔ تیسرے مکتب خیال کے پیرووں میں شہاب الدین سہروردی اور چوتھے مکتب خیال کے پیرووں میں ابن العربی کا شمار ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات اس کے عین سے الگ ہیں۔ یہ اس کی وحدت کی شئون ہیں یا یہ کہیے کہ یہ وحدت باری کے انعکاسات، صدورات یا جلوہ ہائے ذات ہیں اور وہ فی الجملہ عالم مجاز کی تشکیل کرتی ہیں۔

جہاں تک دنیا حقیقت کا ایک عکس اور باری تعالیٰ کی صفات ممیز عین العین پر مشتمل ہے، وہ نظر کا ایک دھوکا ہے، اس کے برخلاف تمام اشیا رچونکہ ہستی باری تعالیٰ کے انعکاسات، صدورات یا حسب مراتب صفا اس کے کمال یا حسن کی تجلیاں ہیں وہ فی نفسہا اپنی اصل سے قرب و بعد کے اعتبار سے حسین اور سزاوار محبت ہیں۔

روح انسانی بھی اللہ تعالیٰ کا ایک صدور ہے جیسے شعاع آفتاب کا ایک صدور ہے۔ جس طرح شعاع اپنی اشعاع سے پہلے آفتاب کے ساتھ ایک تھی، اسی طرح روح انسانی بھی روح بننے سے پہلے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک تھی۔ مادے کے ساتھ خلاف طبع اتصال نے ـــــ ذرات گرد و غبار کے ساتھ شعاع نور کے اتصال کی

طرح ـــــ اس کو ایک ممیز شکل دے دی۔ انسان ایک کائنات اصغر ہے جس میں باری تعالیٰ کی تمام صفات ناتمام صورت میں جلوہ گر ہیں، اسی لیے کائنات میں انسان کا مقام یکتا اور بے عدیل ہے۔

ہر شے کی طرح انسان بھی اپنی اصل میں دوبارہ مل جانے کے لیے مضطرب و بے قرار ہے۔ یہ اضطراب و بے قراری، درجۂ استکمال سے گزر جانے کی یہ تڑپ اور حسن کامل کے ساتھ مل کر ایک ہو جانے کی یہ تمنا ہی در اصل عشق ہے۔ عشق ہی تمام مذاہب کی روح رواں ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا مقام نہ مندر ہے، نہ مسجد اور نہ کلیسا بلکہ وہ تو قلب انسانی ہے۔

عشق کا مقصود حقیقی ـــــ محبوب حقیقی ـــــ جمال الہٰی ہے لیکن اس مقصود تک پہنچنے کے لیے صوفی پر لازم ہے کہ وہ پہلے حسان عالم ـــــ تجلیات ربی علی حسب مدارج ـــــ سے عشق کرے اور ان کے مراقبے میں رہے اور ایسے عمل کرے جو محبوب کے پسند خاطر ہوں۔ سلوک کی راہ میں صوفی متعدد منازل و احوال سے ہو کر گزرتا ہے تاآں کہ اس کا عشق جس سے قدرۃً اور بداہۃً اعمالِ خیر صادر ہوتے رہتے ہیں، اسے محبوب کے حسن کامل کے حضور میں پہنچا دیتا ہے۔ اس وقت تمام صفات زائل ہو جاتی ہیں اور صوفی کی ہستی اپنے محبوب حقیقی کی ہستی میں مل کر ایک ہو جاتی ہے۔

جنت وصل یا تقرب کا سرور ہے اور جہنم درد مہجوری کا نام ہے لیکن صوفی اس راہ کے تمام شدائد و مصائب کو خوش آمدید کہتا ہے کیونکہ ان کا نزول اس کے محبوب کی طرف سے ہوتا ہے۔

صوفی پر لازم ہے کہ محبوب میں فنا ہو جانے کے لیے محبوب کی تقلید کرے۔ اس غرض کے لیے اس کو ایک رہبر کی ضرورت ہوتی ہے جس کی اطاعت اسے ایسی ہی

کرنی پڑتی ہے گویا وہ اپنے محبوب حقیقی کی اطاعت میں مشغول ہو۔ راہ عشق کوئی منطق کی راہ نہیں ہے، اس لیے چون وچرا کرنا رہرو (مرید) کا کام نہیں۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ایک رہبر ناقص اسے راستے سے بھٹکا دے اس لیے اس پر لازم ہے کہ ایک سچے رہبر کی تلاش کرنے میں اپنی پوری سوجھ بوجھ سے کام لے اور اس کے انتخاب میں انتہائی حزم واحتیاط ملحوظ رکھے۔

آدمی جیسے جیسے کمال حاصل کرتا جائے گا ویسے ویسے وہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہوتا جائے گا۔ جب وہ تقلید کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو اپنی ذات میں جذب کر لیتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کا مظہر کامل بن جاتا ہے تب اس کی تمام صفات اللہ تعالیٰ کی وحدت مطلقہ میں متحلل ہو جاتی ہیں اور وہ اس کی ذات میں فنا ہو کر ایک ہو جاتا ہے۔

الٰہی صوفیا رفنا فی اللہ کی باتیں نہیں کرتے۔ البتہ وہ "تجلیِ رب" یا تقرب الٰہی کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب صوفی رضائے نفس کی حدود سے گزر کر رضائے الٰہی کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے، اس طرح کہ اس کی ذات تماماً وکمالاً مرضی مولا کے تابع ہو جاتی ہے تو اس وقت بھی اس کی خودی بجنسہٖ باقی رہتی ہے۔ جب حالت جذب وبے خودی میں اس کے حواس تلف ہو جاتے ہیں تو وہ اس اتلاف حواس سے باخبر رہتا ہے اور اس کی یہی باخبری اس کی خودی معین ہے۔

سلوک کی راہ میں ایسے بھی لمحات آتے ہیں جب کہ شعور خودی بھی زائل ہوتا معلوم ہوتا ہے، لیکن دراصل یہ شعور اس وقت بھی موجود رہتا ہے۔ یہ صرف لمحاتی طور پر تجلئے رب کے آگے اس طرح ماند پڑ جاتا ہے جس طرح نور آفتاب کے آگے ستارے ماند پڑ جاتے ہیں، لیکن یہ لمحے تیزی سے گزر جاتے ہیں اور

شعور خودی پھر سے نمودار ہو جاتا ہے۔

یہ تو پہلے ہی بتایا جا چکا ہے کہ اسلامی تصوف بدھ مت اور ہندو مت سے بھی متاثر ہوا ہے۔ جیسا کہ گولڈزیہر کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف میں بعض تصورات مثلاً فنا، طریقہ، مراقبہ اور کرامت انہی ماخذوں سے داخل ہوئے ہیں، لیکن جہاں تک ہندو مت کا تعلق ہے، اثر کاری کا یہ عمل یک طرفہ نہیں رہا ہے بلکہ بہت سے بنیادی تصورات شعوری یا غیر شعوری طور پر مسلمان صوفیوں کے ذریعے۔ ہندو فلسفیوں اور جوگیوں میں اور ان کی وساطت سے ہندو عوام میں منتقل ہوئے ہیں۔

راما سوامی شاستری ہندوؤں پر اسلام کے مذہبی اور تہذیبی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "تصوف کا شیریں، ریک اور لطیف اثر قابل ذکر ہے کیونکہ یہ اثر لوگوں کے ذہنوں کے رگ و ریشے میں سرایت کر گیا تھا۔ مزید براں اللہ تعالیٰ کی وحدت وعظمت اور کبریائی اور اخوت انسانی کے عظیم الشان عقائد نے ـــــ جو اسلام کے اہم ترین عقائد ہیں ـــــ ہندوؤں کے مذہبی فکر پر ان مٹ نقوش مرتسم کیے ہیں۔

ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب "انفلوئنس آف اسلام آن انڈین کلچر" میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ بہت زیادہ مفصل اور جامع ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ اس کا تو کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ہندو مذہب نے اسلام سے کوئی چیز راست طور پر مستعار لی ہے لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ جنوبی ہند میں ایک توحید پرستانہ میلان کے قیام کو اسلام جیسے غیر مصالحت پسند توحیدی مذہب کے ظہور سے ایک زبردست قوت محرکہ ملی تھی۔

شنکر ایک ایسے زمانے میں پیدا ہوئے تھے جب کہ اہل اسلام سرزمین ہند میں اپنی سرگرمیاں شروع کر چکے تھے اور ـــــ اگر روایتیں صحیح ہیں ـــــ جب کہ وہ

اس سرزمین کے حکمران کو مسلمان بناکر اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں نمایاں کامیابی حاصل کرچکے تھے۔ شنکر کی پیدائش اور پرورش ایک ایسے مقام پر ہوئی تھی جہاں عرب و ایران کے بہت سے جہاز لنگر انداز ہوا کرتے تھے۔ شنکر نے جس انتہا پسندانہ وحدت پسندی کا مظاہرہ کیا ہے، اپنے "واحد" کو تمام تنزیہی مشابہات سے منزّہ کرنے کی جو کوشش انھوں نے کی ہے، اپنی وحدت پرستی کو کتب سماوی کی سند پر موسّس کرنے میں جس سعی و کاوش سے انھوں نے کام لیا ہے اور اپنے مسلک کو بہت سی خرابیوں سے پاک و صاف کرنے کی جس آرزو اور اضطراب کا انھوں نے اظہار کیا ہے، اگر ان سب کے پیچھے سمندر پار بلند ہونے والی نئی صداؤں (یعنی اسلام کی صداؤں) کی ایک بھی ہلکی سی بازگشت سنائی دیتی ہے تو اس سے ہمیں نہ تو کوئی سخت استعجاب ہی ہوتا ہے اور نہ کوئی صریح بداعتقادی کی بات ہی اس میں دکھائی دیتی ہے۔

شنکر کے جانشین رامانجؒ، وشنو سوامی، مہادیو اور نمبارک اور مدھ کو شعرا ر اپنی فکری اور مذہبی سانچے میں قریب قریب انھی خیالات کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔

رامانجؒ کے عہد میں اہل اسلام ساحل کارومنڈل کی بندرگاہوں میں موجود تھے جہاں مسلم اولیاء مثلاً نتھڑ ولی عوام میں اسلام کی تبلیغ کر رہے تھے اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہوتے جا رہے تھے۔ کن پانڈیہ جیسے ہندو راجگان مساجد کی تعمیر کے لیے زمینوں کے عطیے دے رہے

رامانجؒ کے فلسفے کی اساس یہ ہے کہ خدا ایک ہے اور اس کی صفات حسنیٰ ہیں۔ چنانچہ یہ فلسفہ اس خدا کی، ایمان و عقیدت کے ساتھ، پرستش کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ رامانجؒ ان فرقوں پر بھی مذہب کے دروازے کھولنے کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں جو اب تک مذہب کی نعمت سے محروم و بے نصیب تھے۔ ان

کے فلسفے میں محبت کو نہ صرف خدا اور انسان ہی کے تعلق میں جگہ مل گئی بلکہ انسان اور انسان کے رشتے میں بھی، اگرچہ انسانوں کے باہمی رشتے میں محبت کا پرچار کچھ ایسا زیادہ نہیں معلوم ہوتا۔ خدا اور انسان کے متعلق وشنو سوامی، نمبارک اور مہادیو کے مابعد الطبیعیاتی مباحث سے نظام، الاشعری اور الغزالی کے مذاکرات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

نویں صدی کے بعد سے جنوبی ہند کے افکار کی بعض خصوصیات مثلاً توحید کے بارے میں بڑھتی ہوئی تاکید، خود سپردگی (پاریتی) اور پیر پرستی (گرو بھگتی) کے علاوہ ذات پاتی نظام کی جکڑ بندیوں میں رعایت و نرمی اور لایعنی مذہبی رسوم کی طرف سے بے اعتنائی صاف صاف اسلامی اثر کی آئینہ داری کرتی ہیں۔ (تاراچند "انفلوئنس آف اسلام آن انڈین کلچر" صفحہ ۱۱۱-۱۱۲)۔

شمالی ہند میں رامانند، کبیر، نانک، دادو، بیربھان، لال داس، بابالال وغیرہ، مہاراشٹر میں نہادیو، اور ہسپانیہ پر اسلامی تصوف کے جو دور رس اثرات پڑے ہیں وہ اس قدر معروف ہیں کہ یہاں ان کے تذکرے کی چنداں ضرورت نہیں پائی جاتی۔

یورپی تصوف بھی اسلامی تصوف سے بہت زیادہ متاثر ہوا ہے۔ ہسپانیہ کے مستشرق مسمی مائل گوئی آسن رو اپنی کتاب "اسلام اینڈ دی ڈیوائن کامیڈی" میں یہ لکھتا ہے کہ ڈانٹے نے اپنی ڈیوائن کامیڈی میں دوسری دنیا کی جو تصویر کھینچی ہے اس کی بہت سی تفصیلات کے باب میں وہ ابن العربی کا مرہون منت ہے۔

آرتھر آربری اپنی "سوفیزم" میں یورپی تصوف پر اسلامی تصوف کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ "مثال کے طور پر یہ ناممکن ہے کہ ہم ہسپانوی

صوفی سینٹ جان صلبی کی نظمیں پڑھ کر اس نتیجہ پر نہ پہنچیں کہ اس کی روش فکر اور تخیل بہت بڑی حد تک ان مسلمان صوفیوں سے حاصل کی ہوئی ہے جو خود ہسپانیہ کے باشندے تھے۔ چودھویں صدی کے شروع میں ریمانڈ لل نے تصوف پر قلم اٹھایا۔ وہ عربی زبان کا باکمال فاضل اور رومہ کی ایک السنۂ شرقیہ کی درس گاہ کا بانی تھا۔ اس میں کسی کو بھی کلام نہیں ہو سکتا کہ ریمانڈ لل کی متصوفانہ تحریریں مسلم صوفیانہ فکر سے متاثر ہیں۔ یہ چند ایسی مثالیں ہیں جو آربری کے خیال میں ایک ایسی روش عام کی آئینہ داری کرتی ہیں جس پر بلاشبہ سارا یورپی تصوف گامزن تھا۔

بعد کی زبانوں میں فارسی کی صوفیانہ شاعری نے گوئٹے جیسی عظیم روح عصر پر جو اثرات نقش کیے ہیں ان کا اس قدر شہرہ ہے کہ یہاں ان کے دہرانے کی ضرورت نہیں پائی جاتی۔

ابن رشد: عظیم مسلمان دانش ور

ابن رشد (لاطینی۔ اوی روس، اون روئس، ابن روطہ، لابیو رائس، بن رائسٹ، ممبوسی اس، مادی ٹی اس وغیرہ) ارسطو کا سب سے زیادہ سچا اور سب سے زیادہ عظیم المرتبت مقلد تھا۔

ابن رشد کا قول تھا کہ صداقت کا وجود ہے اور وہ قابل فہم ہے کیونکہ اگر صداقت قابل فہم نہ ہوتی تو اس کے لیے جو محبت و آرزو ہم اپنے دلوں میں محسوس کرتے ہیں وہ ساری کی ساری بے سود ہوتی۔

ارسطو کی طرح ابن رشد بھی اس بات کا قائل تھا کہ تمام تکون بالقوائیت سے واقعیت کی طرف اور پھر اس کے برعکس واقعیت سے بالقوائیت کی طرف

گزران پذیر ہے۔ تکون کا یہ ابدی عمل مستلزم ہوتا ہے حرکت کا اور حرکت مستلزم ہوتی ہے ایک ابدی محرک کی اور ابدی محرک ذات باری ہے۔ باری تعالیٰ تمام اشیاء کا مبداء اور مقصود ہے۔ عین باری کلیات اور جزئیات (صورت اور مادہ دونوں سے ماوراء ہے، لیکن فکر باری جو اپنے معروضات کی عین ہے، ہر شے پیدا کرتی ہے۔ ابن رشد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ الفارابی، ابن سینا اور دیگر فلسفیوں نے تصورات امکان و وجوب سے وجود باری کی جو دلیل پیش کی ہے وہ سائنسی معیار کی تنقید کی تاب نہیں لاسکتی اور یہی خیال کئی صدیوں بعد کانٹ نے بھی ظاہر کیا ہے۔

جن اہم تصورات کی بنا پر مشرق اور مغرب دونوں جگہوں کے متکلموں نے ابن رشد کی شدت کے ساتھ مخالفت کی اور جنھیں بارھویں سے چودھویں صدی کے انتہا پسند مفکروں نے بڑے جوش و خروش سے ہاتھوں ہاتھ لیا اور جنھوں نے یورپ پر نشاۃ ثانیہ کے دروازے کھولے وہ یہ تھے:

۱۔ کتب سماوی کی تمثیلی تعبیر۔

۲۔ نظریۂ صداقتین جو میکڈانلڈ کے الفاظ میں "یورپی درس گاہوں میں آتش صحرا کی طرح پھیل گیا تھا۔"

۳۔ ہمہ نفسیت جس سے خلودِ نفس انسانیت اور فنائے روح فرد منتج ہوتے تھے۔

۴۔ مادہ کی ابدیت اور بالقوائیت۔

۵۔ آزادیٔ نسواں۔

ذیل میں ہر تصور کی مختصر سی تشریح پیش کی جاتی ہے۔

۱۔ اپنے سابقین یعنی ابن باجہ اور ابن طفیل کی طرح ابن رشد بھی اس بات کا قائل تھا کہ مذہب صداقت تو دیتا ہے لیکن اس کا پیرایۂ بیان تمثیلی اور تصویری ہوتا ہے۔

کتب سماوی میں تمثیل کا استعمال اس لیے ہے کہ صداقت، جو مجرد ہوتی ہے، عام آدمی کی سمجھ میں آسکے، اور ایسا کرنا ناگزیر بھی ہے کیونکہ مذہب عملی ہوتا ہے اور اسے عوام کی ذہنی استعداد کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ عوام سے صرف وہی باتیں کہی جائیں اور وہ بھی اسی انداز میں کہی جائیں جنھیں عوام سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہوں، یعنی انھیں کتب سماوی کے صرف لفظی معنی بتلائے جانے چاہئیں۔ یہی سبب ہے کہ مذہب کو عوام کی زندگی میں اخلاقی محرکات، سزا و جزا کے وعدے کے ذریعے مہیا کرنے پڑتے ہیں، حالانکہ اخلاق حسنہ اس کے ملحوظات سے بالاتر ہوتے ہیں۔ صحیح اخلاق تو معاملات عقل سے ہیں اور وہی اخلاق صحیح ہوتے ہیں جو عقل کے مطابق ہوں۔

۲۔ ان خیالات کا تموج ابن رشد کو اس نظریے کی طرف بہا لے گیا جسے "نظریۂ صداقتین" کہتے ہیں۔ ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ مذہب اور فلسفہ اپنے اپنے معطیات مافیہ کے باب میں نہ سہی، کم از کم صداقت مشترک کے اظہار کے بارے میں ضرور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں۔

صحیفۂ آسمانی کی ہر تمثیل بہ سبب اس کے کہ وہ عوام کی عقل کے عین مطابق ہوتی ہے، عوام کی نظر میں صداقت تامہ کا حکم رکھتی ہے مگر فلاسفہ اسے صداقت تامہ تسلیم نہیں کرتے۔ یہی حال عوام کا بھی ہے کہ صحیفۂ آسمانی کی کسی تمثیل کو جب فلاسفہ اپنے تصورات کے رنگ میں پیش کرتے ہیں تو وہ ان کی سمجھ میں نہیں آتی اس لیے وہ اسے صداقت تامہ نہیں مانتے۔ لہذا بہتر تو یہی ہے کہ عوام اور فلاسفہ دونوں کی تصریحات کو دو صداقتوں کی حیثیت سے الگ الگ ہی رکھا جائے اور اس نقطۂ نظر کو تسلیم کرلیا جائے کہ بعض باتیں دینیات کی رو سے صحیح ہوتی ہیں خواہ فلسفہ انھیں قبول نہ کرے اور اسی طرح بعض باتیں فلسفے کی رو سے صحیح ہوتی ہیں، خواہ انھیں دینیات نہ تسلیم کرے۔

اس طرح ابن رشد کے ہاں عالم رحمت سے عالم فطرت الگ کر دیا گیا۔ اول الذکر

عالم اہل دینیات کی تلاش و جستجو کے لیے مختص کر دیا گیا اور بعد الذکر عالم کو سائنسدانوں اور فلسفیوں کی عالمانہ تگ و تاز کے لیے۔

۳- ابن رشد کی ہمہ نفسیت کو سمجھنے کے واسطے ہمیں تھوڑی دیر کے لیے ارسطو کی طرف رجوع ہونا پڑے گا۔ اپنی ایک مبہم سی تقریر میں ماہیت روح پر بحث کرتے ہوئے عقل انفعال ـــــ یہ جسم سے شروع ہوتی ہے اور جسم کے ساتھ ہی زائل ہو جاتی ہے ـــــ اور عقل فعال ـــــ یہ ایک امر رب ہے جو روح انسانی میں بیرون سے داخل ہوتا ہے ـــــ کے مابین ایک امتیاز قائم کرتا ہے۔ وہ ایک اور امتیاز عقل بالقواء اور عقل بالفعل کے مابین بھی قائم کرتا ہے۔ اول الذکر عقل کی ایک حالت ہے جب کہ وہ محض ایک استعداد ہوتی ہے اور بعد الذکر وہ عقل ہے جو کہ عمل تعقل میں بالفعل ہوتی ہے یا واقعتاً موجود ہوتی ہے۔

بعد میں چل کر اسکندر متوطن افروڈی سیاس نے عقل فعال کو ذات باری کا عین قرار دے دیا۔ الکندی کے بعد الفارابی نے چارگونہ امتیاز قائم کیے:

(الف) عقل انفعال مخفی بالقوار: اس استعداد کی حیثیت سے جس کی بدولت انسان اعیان اشیاء کو ان متعدد حدوث سے جن کے ساتھ ملوث ہو کر وہ ادراک میں آتے ہیں، پاک و مجرد کر کے درک میں لانے کے قابل ہوتا ہے۔ کم و بیش ارسطو کی "عقل مشترک یا عقل عامہ" کے مرادف۔

(ب) عقل فعال: جو بالکلیہ وہی عقل ہے جو فعال ہو کر ادراکات سے اصوار یا کلیات تجرید کرتی ہے۔

(ج) عقل مستفاد: ایک خارجی قوت کی حیثیت سے جو ذات باری سے صدور کرتی ہے اور عقل کو انفعالیت سے فعالیت کے لیے ابھارتی ہے۔

(د) عقل اکتسابی: اس عقل کی حیثیت سے جو نہ صرف فعالیت کے لیے

ابھاری جاتی ہے بلکہ عقل مستفاد کے فیضان سے فروغ پذیر ہوتی ہے۔

ابن سینا پر نوافلاطونیت کا گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا اور اسی کے زیر اثر اس نے عقول کا ایک نظام مراتب پیش کیا۔ ان میں سب سے پہلی عقل مستفاد ہے جو خدا کا صدور ہے، یعینہٖ الفارابی کی عقل مستفاد کی مانند۔ اور سب سے آخری عقل انسانی، شعور یا آدمی کی عقلی روح (دیگر مخلوقات کی روح سے ممیز) ہے، جسم کے پیدا ہونے کے وقت قطعی طور پر عقل مستفاد سے آتی ہے۔ یہ جسم کی محتاج نہیں ہوتی اور یہ لافانی ہے۔

ابن رشد نے ان خیالات میں بڑی اہم ترمیمیں کیں۔ فہم انسانی میں عقل انفعال اور عقل فعال کا امتیاز جو قائم کیا گیا ہے، وہ ابن رشد کے نزدیک بے کار ہے کیونکہ اول الذکر وہی ہے جو لبعد الذکر آمادۂ فعالیت ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔ سابق فلسفیانہ نظاموں میں عقل انفعال تمام مخفی بالقوا مدکات کا محل سمجھی جاتی ہے جنھیں عقل مستفاد بلا واسطہ یا بالواسطہ طور پر فعالیت کے لیے ابھارا کرتی ہے۔ لیکن ابن رشد اس خیال سے متفق نہیں ہے۔ اس کے نزدیک عقل انفعال خود عقل فعال کا ایک جز ہے جو انفرادی جسم پر عارضی طور پر منصرف ہوتی ہے۔ لیکن یہ عقل مستفاد ہے کیا چیز؟

یہ بنی نوع انسان کی عقل کلی ہے۔ یہاں عقل اشخاص کی عقل سے نہیں بلکہ ساری نسل انسانی کی عقل سے عبارت ہے۔ یہ بنی نوع انسان کی لاشخصی، معروضی، ابدی، اور کلی روح ہے —— ایک ہمہ روح —— جو ایک مشعل کی مانند انفرادی ارواح کو منور کرتی ہے اور انھیں ابدی صداقت میں شریک ہونے کے قابل بناتی ہے۔ اس روح کلی کے ساتھ ارتباط ہی کی بدولت انفرادی ارواح مستنیر ہوتی ہیں۔ روح کلی کے ساتھ روح کا یہ ارتباط یا وصل یا شعور کلی کا وہ معمولی سا رنگ جو شخصی ہستیوں میں پایا جاتا ہے، ہر آدمی کی صلاحیتوں کے مطابق مختلف راہوں سے تکمیل کو پہنچتا

ہے۔ یہ یا تو (الف) عین مجرد (یعنی قبل تجربی علم اعیان) کی صورت میں مکمل ہوتا ہے یا (ب) صوفیانہ یا نبویانہ نور کی صورت میں۔ یا (ج) حسی تمثلات پر عمل کاری کے ذریعے، جب کہ وہ ان سے کلیات تجرید کرتی ہے (اس آخری صورت میں روح کلی عقل اکتسابی بن جاتی ہے)۔ اس طرح فہم انسانی عین میں ابدی ہے لیکن توظیف میں (انفرادی روح کی مانند) گزران پذیر ہے۔

اس حیثیت سے انفرادی روح یا شخصی عقل (خواہ انفعال ہو کہ فعال) جو بہ سبب روح کلی کا جز ہونے کے انفرادی جسم پر موقتاً قابض ہوتی ہے، موت کے ہاتھوں ایسے ہی فنا ہو جاتی ہے جیسے جسم فنا ہوتا ہے۔ لیکن روح کلی ایسے ہی باقی رہتی ہے جیسے مادہ باقی رہتا ہے۔ لہذا جہاں روح انسانیت ابدی ہے وہاں انفرادی روح فانی ہے۔ شخصی خلود کوئی چیز نہیں ہے لیکن انسان افزائش فکر کے وسیلے سے انسانیت کی روح کلی میں زندہ رہتے ہیں۔ انسان بہ حیثیت اشخاص تو لقمۂ اجل بن جاتے ہیں لیکن وہ اپنی روحانی اولاد (متبعین و تلامذہ) اور عقائد کے روپ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے زندہ رہتے ہیں۔

ابن رشد کی نظر میں وہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس نظریے سے اخلاق کی جڑوں پر ضرب پڑتی ہے، وہ غلطی پر ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ نظریہ تو انسان کو سزا و جزا کی بندشوں سے نجات دلاتا ہے۔

(۴) اشیاء کی ابتدا پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد یہ کہتا ہے کہ مادہ لامحض نہیں ہے جیسا کہ نو افلاطونیوں کا خیال ہے۔ مادہ محض خلا نہیں بلکہ کلی اور ازلی قوت ہے جس میں تمام اصوار کے جرثومے مشمول ہیں۔ تخلیق محض ایک عبوریت ہے بالقوئیت سے واقعیت کی طرف۔

عین باری صورت اور مادہ دونوں سے ماورا ہے لیکن مادہ اس کی فکر کی طرح ازلی

ہے۔ فکر باری اصوار (کلیات) پر مشتمل ہے۔ یہ اصوار مادے کے اندر فعلتاً متحرک قوتیں ہیں۔ کوئی صورت مادے کے بغیر نہیں ہوتی اور کوئی مادہ بنا صورت نہیں ہوتا۔ اعلیٰ اصوار ادنیٰ اصوار کو ظہور میں لاتے ہیں۔ اصوار یا کلی اصول کا تدریجی سلسلہ محرک اول کی ذات میں اختتام کو پہنچتا ہے۔ محرک اول (عاصر، من مانے مادے کو صورت پذیر نہیں کرتا جیسا کہ ابن سینا کا خیال ہے، بلکہ وہ کرتا یوں ہے کہ مادۂ اولیٰ (ہیولیٰ) سے صورتیں اس طور پر نکالتا ہے اور وا انکشاف کرتا ہے کہ یہ بالقوائیت سے بالواقعیت کی طرف (ایک منظم سلسلے میں) گامزن ہو جاتی ہیں۔ دراصل یہ مادۂ اولیٰ ہی کی قوتوں کو فعلیت میں لاتا ہے۔

مادے میں جو اصوار رخفتہ ہیں ان کے امر واقعہ بننے کے عمل سے کسی نئی شے کا اضافہ نہیں ہوتا اور اسی لیے وجود میں کوئی ازدیاد نہیں ہوتا۔ جو بالقوار موجود ہے اس کو کبھی نہ کبھی بہر حال بالفعل بننا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فلسفی کے لیے، جو ازل میں تمام زمنہ —— ماضی، حال اور مستقبل —— کو شامل دیکھتا ہے اور محرک ازلی کے نزدیک، جو چشم زدن میں ہر شے کا احصار کر لیتا ہے، بالقوار پہلے ہی سے واقعتہً موجود ہے۔ بالقوائیات سے اشیاء واقعی کا وا انکشاف ہونا خود نوعیت معاملہ میں داخل ہے، اس لیے ابن سینا کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ یہ محرک اول کا من مانا فعل ہے۔

لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ خالق کی طرف سے کوئی بے لگام من مانی تخلیق عمل میں نہیں آیا کرتی بلکہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے اس میں وجوبی علی بندھن ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ اشیاء کی علت اول —— محرک اول —— ہے نہ کہ علت متصل۔

۵ - سماجی نظریات میں بالخصوص عورتوں کی سماجی حیثیت کے بارے میں ابن رشد اتنا ہی انتہا پسند واقع ہوا تھا جیسے کہ وہ اپنے فلسفے میں نظر آتا ہے۔ وہ لکھتا

ہے کہ ہمارے زمانے کی عورتیں محض ذاتی تسکین و قرار کی خاطر گھریلو جانوروں اور پودوں کی طرح پالی جاتی ہیں، اور وہ انسانی سلوک کی سزاوار نہیں سمجھی جاتیں۔ اس کی رائے میں "عورت نہ صرف کیفیت ہی میں مرد سے مختلف ہے بلکہ تدرج کے اعتبار سے بھی..... بعض اوقات وہ مرد سے سبقت لے جاتی ہے..... افریقہ میں بعض ایسی ریاستیں بھی ہیں جہاں کی عورتوں میں نمایاں جنگی رجحان پایا جاتا ہے اور کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے اگر یہ عورتیں حکومت پر بھی قابض ہو جائیں۔ کیا گڈریے کے کتوں میں نر کی طرح مادہ بھیڑوں کے گلے کی حفاظت نہیں کرتی؟

سرزمین یورپ میں سب سے پہلے ڈومالئس نے فرانس میں اور راوکھام نے انگلستان میں ابن رشد سے کوئی دو سال بعد اس قسم کے خیالات ظاہر کیے تھے۔

ابن رشد کا نظریۂ صداقتین اس عقیدے کے ساتھ مربوط ہو کر مادہ ابدی ہے اور اس میں تمام اصوار پیدا کرنے کی قوت موجود ہے، مغرب کے ان سائنسی رجحان رکھنے والوں کے حق میں ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہوا۔ جو قانونی طور پر راسخ العقیدہ کلیسا اور حکومت دونوں کی لعنت و تعذیب کا شکار بنے ہوئے تھے، ان لوگوں کو ان خیالات میں جو ابن رشدیت کے نام سے رواج پا گئے تھے، بڑی زبردست تائید اور حمایت میسر آ گئی تھی۔ اسی وجہ سے دی وولف ابن رشد کو علامہ ضد متکلمین کا لقب دیتا ہے۔

یہودی اور مسیحی انشا پرداروں نے جس طرح دنیائے اسلام کے لیے قبل اسلامی تصنیفات کے ترجمے کیے تھے اسی طرح انھوں نے دنیائے مغرب کے لیے مسلمان عالموں اور فاضلوں کی تصنیفوں کے بھی ترجمے کیے۔ مسلم فکر کو غیر مسلم مغرب میں منتقل کرنے میں اہل یہود سب سے پیش پیش تھے۔

ہسپانیہ میں مسلمانوں کے طویل دور حکمرانی میں دیگر تمام غیر مسلموں کی طرح اہل یہود بھی

بہ قول مورخوں کے "بے نظیر مذہبی رواداری" سے مستفیض ہوتے رہے۔ ان کے لیے درس گاہوں اور جامعات کے دروازے کھلے رہتے اور وہ جامعات کے اہم شعبوں کی صدارتوں پر بھی فائز ہوتے تھے۔ یہ لوگ عربی زبان بولتے اور عربی زبان میں لکھا کرتے تھے، عربی لباس استعمال کرتے تھے اور عربی کے آداب و رسوم اختیار کرتے تھے۔

مراکش کے بربروں یعنی موحدوں کے مختصر سے مجنونانہ دور حکومت میں البتہ اہل یہود کو مشق ستم بنایا گیا اور ان کو ہمسایہ ملکوں یعنی لیون، قشتالہ (ہمسایہ عیسائی علاقہ) اور پیرینیز کے پرے فرانس اور سسلی (صقلیہ) کی طرف ترک وطن کرنے پر مجبور کیا گیا۔ ان موحد حکمرانوں میں ایک ابو یوسف یعقوب المنصور (۱۱۹۹ - ۱۱۸۸ م) بھی تھا جس نے راسخ مسلمانوں کو خوش کرنے کی خاطر ابن رشد کو بھی تھوڑے عرصے کے لیے جلاوطن کر کے چھوڑا۔

غرض مسلم ہسپانیہ سے نکالے ہوئے یہودیوں کا الفانسو ششم کے ہاں خیر مقدم ہوا جو خود بھی عربوں میں تعلیم حاصل کر چکا تھا اور مسیحیوں کو مسلم فکر سے روشناس کرانے کے لیے بڑے کام کر چکا تھا۔ اس کے جانشینوں فرڈی نینڈ سوم اور الفانسو دہم نے اس کی روایت کو جاری رکھا اور یہودی علماء سے ترجمے کا کام لیتے رہے۔ جو یہودی علماء پیرینیز کے متصلہ علاقے میں آباد ہو گئے تھے وہ مالدار بھی تھے اور ابن رشد کے خیالات کے حامل بھی تھے۔ ان کی دولت و ثروت نے ان کے مسیحی ہمسایوں کے دلوں میں اور ان کی ابن رشدیت نے پاپا انوسنٹ کے دل میں رشک و حسد کی آگ بھڑکا دی۔ چنانچہ پاپا انوسنٹ کے حکم سے اس علاقے میں بسنے والے لاکھوں تارک وطن یہودیوں کا قتل عام کیا گیا۔

بہت سے یہودی اپنی جانیں بچا بچا کر یورپ کے دیگر علاقوں میں فرار ہو گئے اور اپنے ساتھ علوم اسلامیہ کو بھی لیتے گئے۔ جہاں جہاں ان لوگوں نے توطن اختیار کیا، وہاں انھوں نے

نے مسلم مفکروں بالخصوص ابن رشد کی، جن کے یہ سب کے سب مداح و ثنا خواں تھے، تصنیفوں کے عربی سے عبرانی میں اور عبرانی سے لاطینی زبان میں ترجمے کیے۔

خاندان طبون جو لیونل میں مستقل طور پر آباد ہو گیا تھا، اس نے تو صرف ابن رشد ہی کی تصنیفوں اور شرحوں کے ترجمے کے کام کا بیڑہ اٹھا رکھا تھا۔ اس خاندان کے بعض اراکین نے اگرچہ خود اپنی بھی تصانیف پیش کیں لیکن وہ محض ابن رشد کی تعلیمات کی قاموسوں کے سوا کچھ نہ تھیں۔ ان لوگوں کی بعض کتابیں یہ ہیں:

"فلاسفہ کے خیالات" مصنفہ: سموئل ابن طبون۔ "تلاش حکمت"، مصنفہ یہوداابن سلیمان کوہن۔ "باب جنت" مصنفہ: جرسن بن سلیمان۔

یہودی فلاسفہ میں ہل لیوی نے الغزالی کی تقلید کی، میمون نے ابن سینا کی اور جرسون نے ابن رشد کی اتباع کی۔

یہودی علماء و فضلاء کے علاوہ یہودی سیاست داں اور سیاح بھی فرانس، اطالیہ اور وسطی یورپ میں ابن رشدیت کی اشاعت کا وسیلہ بنے رہے۔

دنیائے مسیحیت میں طلیطلہ کے اسقف اعظم ریمانڈ نے بہ مقام طلیطلہ ایک درس گاہ قائم کی۔ اس درس گاہ میں مسلم فلسفہ و سائنس کی اہم ترین کتابوں کے (جن میں ارسطو کے عربی متن نیز الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد کی شرحیں اور خلاصے بھی شامل تھے) لاطینی زبان میں ترجمے کرائے گئے۔ طلیطلہ کے مشہور و معروف مترجموں میں ایک جرمن مترجم ہرمن نامی بھی تھا، لیکن اس نے ارسطو کی تصنیفوں کے جو ترجمے کیے تھے انھیں راجر بیکن بے معنی اور ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ الفانسو ششم کے ہاتھوں ۱۰۸۵ء میں طلیطلہ پر عیسائیوں کا قبضہ ہونے کے دو سال بعد بھی طلیطلہ کی ادبی اور درباری زبان عربی ہی تھی۔ حتیٰ کہ الفانسو ششم اور اس کے متعدد جانشینوں کے سکوں پر بھی عربی تحریریں کند

ملتی ہیں۔

بارھویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشدیت یعنی فلسفۂ ابن رشد کو دنیائے یورپ بالخصوص سارے طبقۂ فلاسفہ میں جس کی نمائندگی اول اول جامعۂ پیرس کے شعبۂ فنون نے کی ہے، اس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی تھی اور یہ فلسفہ راسخ عیسائیوں کے حق میں اتنا زبردست خطرہ بن گیا تھا کہ ۱۲۱۰ء میں پیرس کی کونسل کو ارسطو کی طبیعی تاریخ اور اس پر لکھی ہوئی ابن رشد کی شرحوں کی تعلیم و تدریس کو ممنوع قرار دے دینا پڑا۔ ۱۲۱۵ء میں پاپائے روما کے وکیل مسمی رابرٹ متوطن کورکان نے جو پیرس کا کارڈینل بھی تھا، اس حکم امتناعی کی توثیق کر دی، نیز خود روما کے پاپاؤں کی جانب سے بھی ۱۲۳۱ء اور ۱۲۴۵ء میں اس کی تجدید ہوتی رہی۔

۱۲۶۳ء میں پاپا اربن چہارم نے جامعۂ طولوز میں ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کی تعلیم و تدریس کو ممنوع قرار دے دیا۔ ۱۲۶۹ء میں پیرس کے اسقف نے ابن رشد کے تیرہ اساسی اصولوں کے خلاف فتویٰ صادر کر دیا۔ لیکن ان تمام مخالفتوں کے باوجود ابن رشدیت کا سیلاب بے پناہ طور سے بڑھتا چلا گیا، کوئی قوت اسے تھام نہ سکی، کوئی قوت اس کی سد راہ نہ بن سکی۔

۱۲۱۴ء میں فریڈرک دوم روما کا شہنشاہ بنا۔ چنانچہ فریڈرک نے پلیر مو میں عرب اساتذہ سے تعلیم حاصل کی تھی اور اسے سسلی (صقلیہ) کے مسلمانوں نیز صلیبی لڑائیوں میں شامی مسلمانوں سے قریبی روابط پیدا کرنے کے مواقع بھی ملے تھے، اس لیے وہ مسلم فکر کا بالعموم اور ابن رشد کا بالخصوص بڑا شیدا بن گیا تھا۔ ۱۲۲۴ء میں اس نے نیپلز میں ایک جامعہ کی بنا رکھی جس کا سب سے بڑا مقصد اہل مغرب کو مسلم فلسفہ و سائنس سے روشناس کرانا تھا۔ سینٹ تھامس نے اسی جامعہ میں تعلیم پائی تھی۔

اس جامعہ میں یہودی اور مسیحی دونوں فرقوں کے مترجمین عربی تصانیف کو لاطینی اور

عبرانی زبانوں میں منتقل کرنے کے لیے مامور کیے گئے تھے۔ ارسطو اور ابن رشد کی تصانیف کے لاطینی ترجمے نہ صرف اس جامعہ کے نصاب تعلیم استعمال ہونے تھے بلکہ وہ پیرس اور بلونا کی جامعات کو بھی بھجوائے جاتے تھے۔

تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی تقریباً تمام تصنیفوں کے عربی سے عبرانی اور لاطینی ترجمے ہو چکے تھے۔ مائیکل اسکاٹس اور ہرمانس وغیرہ نے ابن رشد کی شرحوں کے لاطینی ترجمے کیے اور یہ ترجمے سارے یورپ میں متداول ہو گئے تھے۔

ابن رشد کے نظریات کو پھیلانے میں عیسائی راہبین سب سے آگے آگے تھے اور انہی کے زیر اثر اصل یونانی متن سے ارسطو کی تصنیفوں اور ان کے ساتھ ساتھ ابن رشد کی عربی شرحوں کے ترجمے کیے گئے۔

جامعات بلونا اور پادوا میں ابن رشد کی جڑیں جتنی گہرائی تک چلی گئی تھیں اس سے زیادہ گہرائی تک وہ کسی اور جگہ نہیں پہنچ سکیں۔ علم کے ان دو مرکزوں میں جامعہ پادوا ابن رشدیت کا اکھاڑا بن گئی تھی۔"

ابن رشدیت نے مغرب میں بڑی تیزی کے ساتھ مروجہ اسلوب فکر کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ چنانچہ حتی لکھتا ہے " اگرچہ قرون وسطیٰ کے مسیحی متکلمین اور علماء و فضلاء اکثر صورتوں میں اصل یونانی کے سریانی ترجمے کے عربی ترجمے کی عربی شرح کے عبرانی ترجمے کا لاطینی ترجمہ استعمال کرتے تھے لیکن ان کے قلوب و اذہان میں ابن رشد کے ارسطو نے جتنا تلاطم بپا کیا تھا اتنا کوئی اور مصنف نہیں کر سکا۔

بارھویں صدی کے اختتام سے لے کر سولھویں صدی کے اختتام تک ابن رشدیت غالب اسلوب فکر بنی رہی۔ راسخ العقیدہ لوگوں کی مخالفت کے باوجود اس فلسفے نے پہلے پہل ہسپانوی مسلمانوں میں اپنی تخلیقیں پیش کیں، پھر نالمودیاں اور آخر میں قسیسوں میں۔

" اس کی تحریریں (بعد اس کے کہ ارباب کلیسا [illegible] سے قابل اعتراض اجزا خارج

کر دیے تھے، جامعۂ پیرس اور اعلیٰ تعلیم کے دیگر اداروں میں نصابی مضامین کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔"

سولھویں صدی کے لگ بھگ ابن رشد کا فلسفہ بقول رینان "عام طور سے اطالیہ کا قریب قریب سرکاری فلسفہ بن گیا تھا۔"

غرض اس مرد یگانہ نے یورپ کے اقلیم ذہن و دماغ پر چار سو سال سے زائد عرصے تک حکمرانی کی اور اطالوی نشاۃ ثانیہ کی بنیادیں بھی اسی کے ہاتھوں سے رکھیں۔ کولٹن ابن رشدیت کی اثرانگیزی کا موازنہ ہمارے زمانے میں ڈارون کی اثرانگیزی کے ساتھ کرتا ہے لیکن یہ موازنہ درست اترنے کے لیے ڈاروینیت کو ابھی مزید تین سو سال تک زندہ رہنا ہو گا۔

المیہ کا مقصد

اب ہم ارسطو کے نظریۂ المیہ کے ایک اور اہم نظریہ کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ المیے کا مقصد اور اس کی غرض و غایت رحم اور خوف جیسے جذبات کی تہذیب و تنقیہ (Catharsis) ہے۔ ان دونوں جذبات کو یکجا کرنے میں ارسطو نے افلاطون کی تقلید کی ہے جس نے خود المیے پر ان کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ رحم کا جذبہ دوسروں کی بدنصیبی پر پیدا ہوتا ہے۔ اس میں بڑی شدت بھی پیدا ہو سکتی ہے لیکن یہ احساس ہر چند کہ مدہم سا ہی ہو پس منظر میں ہمیشہ موجود رہتا ہے کہ ڈراما ایک خیالی دنیا کی چیز ہے اور اسی وجہ سے اس جذبے کو کسی عمل صریح کی تحریک کا موقع نہیں ملتا۔

ارسطو کو معلوم تھا کہ جب ہماری زندگی میں ہمارے اقرباء پر کوئی مصیبت نازل ہوتی ہے تو اس سے جذبۂ رحم پیدا نہیں ہوتا بلکہ دہشت پیدا ہوتی ہے کیونکہ ان صورتوں میں مبتلائے الم اشخاص سے ہم اپنے آپ کو قریب قریب متشخص کر لیتے ہیں۔ " ہمیں یہ احساس ہوتا ہے گویا ہم خود خطرے میں مبتلا ہیں۔ اسی بنا پر اماسیس (Amasis) اس وقت تو نہ رویا جب اس کا بیٹا موت کے منہ جا رہا تھا لیکن جب اس نے اپنے دوست کو بھیک مانگتے ہوئے دیکھا تو اس کی آنکھوں کے چشمے ابل پڑے۔ یہ منظر قابل رحم تھا لیکن پہلا دہشت خیز اور ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

ایک دہشت خیز منظر رحم کے جذبے کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتا ہے اور اکثر اوقات

مخالف جذبے کو ابھارتا ہے۔" وہی حالات جن میں ہم اپنے آپ کو یا اپنے اقربا کو دیکھیں تو دہشت پیدا ہو، اگر کسی غیر کو درپیش ہوں تو ہمارے دل میں رحم کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس جذبے کے بیدار ہونے کے لیے دو شرطیں لازمی ہیں:

۱۔ ہماری ذات کے سوا کسی اور شخص کو خطرہ درپیش ہو۔

۲۔ اس شخص میں اور ہماری ذات میں کوئی قریبی تعلق نہ ہو۔

ایک تیسری شرط بھی ہے جو جذبۂ رحم کو شدید کر دیتی ہے یا دوسرے لفظوں میں ہمدردی کو رحم کی صورت دیتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم اس حالت میں کسی قسم کی مدد نہ کر سکیں۔

یہ تینوں شرائط ڈرامے میں نمایاں طور پر پوری ہو جاتی ہیں کیونکہ اس میں شریک اشخاص نہ تو ہمارے رشتہ دار ہوتے ہیں اور نہ ان کا ہم سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے اور ان کے درمیان حقیقت کی دنیا اور افسانے کی دنیا کو جدا کرنے والی ناقابلِ عبور خلیج حائل ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے المیہ ڈرامے میں جو واقعات پیش آتے ہیں وہ واضح طور پر رحم انگیز ہوتے ہیں، اور اسی لحاظ سے وہ دہشت ناک یا بے حد بھیانک نہیں ہو سکتے۔ جب کسی ذہن میں دہشت داخل ہوتی ہے تو اس وقت اس میں رحم اور ہمدردی کے لیے کوئی جگہ نہیں رہتی۔ کنگ لیئر (King Lear) کے یہ الفاظ اسی صداقت کی ترجمانی کرتے ہیں:

"عالمِ بالا کا فیصلہ جو ہمیں لرزہ براندام کرتا ہے ہمارے دلوں میں رحم کی ایک چنگاری بھی روشن نہیں کرتا۔"

یہ درست ہے کہ عام بول چال میں المیے کا ذکر کرتے ہوئے ہم خوف اور دہشت کے الفاظ استعمال کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ عام بول چال میں اس مفہوم کی باریکیاں اور الفاظ کا باہمی فرق قائم نہیں رہتا۔ یہ بات البتہ حیران کن ہے کہ بعض ممتاز مفکرین بھی اس غیر محتاط اندازِ گفتگو کے ابہام سے نہ بچ سکے۔ ماضی کا تو ذکر ہی چھوڑیے ہمارے اپنے زمانے

میں رچرڈز کہتا ہے کہ المیہ رحم اور خوف کے توازن سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ دونوں محرکات بیک وقت بھی نمودار ہو سکتے ہیں اور یکے بعد دیگرے بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ ان دونوں متضاد اور یکساں طور پر شدید محرکات کا بیک وقت نمود حاصل کرنا کسی حرکی توازن کا آئینہ دار تو نہیں ہو سکتا جو کسی واحد اور منظم ردعمل کا نتیجہ ہو بلکہ ایک سکونی حالت کو معرض وجود میں لانے کا باعث ہو سکتا ہے جو ان باہم دست وگریباں محرکات کے تصادم سے ظاہر ہو جس طرح موٹر کاروں میں یا دو جہازوں میں ٹکر ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان محرکات میں سے رحم ہمیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ آگے بڑھیں اور قابل رحم شخص کو گلے سے لگائیں لیکن دہشت وخوف ہمیں راہ فرار اختیار کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

ان دونوں کے بیک وقت بیدار ہونے کا نتیجہ دونوں کی تباہی اور ایک تکلیف دہ ذہنی تعطل کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ ان کا یکے بعد دیگرے پیدا ہونا کسی ہم آہنگی اور توازن کی بجائے ایک ذہنی کش مکش یا لوکس کے الفاظ میں "رساکسی" کا پیش خیمہ ہوگا۔ لہذا یہ دونوں جذبات ومحرکات اس ذہنی کیفیت کی تخلیق پر قادر نہیں ہو سکتے جو المیہ کو بحیثیت فن پیدا کرنا چاہیے۔ رحم اور دہشت کو المیہ کے دو ہم آہنگ جذبات کردانا ایک ایسی غلطی ہے جو نامکمل تجزیے پر مبنی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر المیہ واقعات دہشت انگیز نہیں ہوتے تو کیا ان میں خوف کا کوئی شائبہ بھی ہوتا ہے؟

ارسطو نے اپنی کتاب "البلاغۃ" (Rhetorics) میں جذبۂ خوف سے تفصیلی بحث کی ہے۔ یہاں اس نے بیان کیا ہے کہ خوف کا جذبہ ایک درد یا اضطراب ہوتا ہے جس کا باعث مستقبل کی کسی دردناک اور تباہ کن مصیبت کی ذہنی تصویر ہوتی ہے — کسی ذاتی خطرے کا تصور۔

اس کا احساس ان لوگوں کو ہوتا ہے جن کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ ان پر کچھ نہ کچھ

افتاد پڑنے والی ہے۔ اب یہ بیان اس جذبے کی کافی حد تک صحیح وضاحت کرتا ہے
جو چیز اس سے واضح نہیں ہوتی وہ یہ ہے کہ خوف کا احساس بنیادی طور پر اس وقت
ہوتا ہے جب ہم کسی ایسی صورت حال کا ادراک کریں جو ہماری ذات کے لیے خطرناک ہو
اس کا خیال یا اس کا تصور ہمیں محض ثانوی طور پر خوف زدہ کرتا ہے۔ بہرحال دونوں صورتوں
میں کسی موہوم خطرے کا تصور ہمارے دل میں خوف کو جگہ دیتا ہے۔

اپنی زندگی میں جب ہم کسی آنے والے خطرے کا تصور کرتے ہیں تو ہمارا عام ردعمل
یہ ہوتا ہے کہ یا تو ہم کسی پناہ گاہ کی تلاش میں بھاگتے ہیں اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو ہم پر ایک
عارضی بے حسی اور سکتے کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ انسان ہو یا حیوان، خوف کا پہلا
اظہار خطرے سے فرار کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ یہ صورت اس وقت پیش آتی ہے
جب خطرہ ہمارے سامنے ہو اور اس وقت بھی نمودار ہوتی ہے جب ہم اس کا تصور کریں
یہاں تک کہ اس وقت بھی خوف پیدا ہوتا ہے جب ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے کسی قریبی
عزیز پر کوئی مصیبت ٹوٹنے والی ہے اور اس حالت میں بھی ہم بعض حفاظتی اقدامات کر ہی
لیتے ہیں۔

لیکن جب ہم کسی المیہ ڈرامے کو دیکھتے ہیں یا اس کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس وقت یہ
صورت پیش نہیں آتی۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصیبت اور وہ بلا جو ڈرامے کے کرداروں
پر آنے والی ہے، اس کا ہماری ذات سے یا ہمارے اقرباء سے کوئی تعلق نہیں اس لیے اس
وقت ہم سے گریز و فرار کا عمل سرزد نہیں ہوتا۔

بچوں کو اس سے مستثنیٰ گردانا جا سکتا ہے کیونکہ وہ افسانے اور حقیقت میں تمیز
نہیں کر پاتے اور ان میں ہمدردی اور اس کے متعلق جذبات رحم ابھی ترقی یافتہ نہیں ہوتے
لیکن ایک عام ناظر پر اس قسم کا کوئی ردعمل نہیں ہوتا۔ وہ جانتا ہے کہ ڈرامے کے کرداروں
پر جو کچھ بیت رہی ہے، اس سے اس کی اپنی زندگی کو کوئی خطرہ لاحق نہیں اور اس لحاظ سے

اسے ان لوگوں کی بدبختی پر خوف زدہ ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ارسطو یہ بات خود تسلیم کرتا ہے:

"ہم ان باتوں سے خوف زدہ نہیں ہوتے جن کے بارے میں یقین ہوتا ہے کہ وہ ہمیں پیش نہیں آسکتیں ..... نہ ہم اس وقت ڈرتے ہیں کہ جب ہمیں یہ خیال ہو کہ ہم محفوظ ہیں۔"

اس کی وجہ یہ ہے کہ خوف کو بیدار کرنے کے لیے لازمی چیز یہ ہے کہ ہماری اپنی ذات کو یا اپنے اقربا کو خطرہ درپیش ہو لیکن المیہ ڈرامے میں یہ صورت پیش نہیں آتی۔ یہاں خطرہ دوسروں کو درپیش ہوتا ہے اور یہ لوگ ہمارے اقربا بھی نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ یہ شعور چاہے کتنا ہی مدہم ہو، ہمیشہ موجود ہوتا ہے کہ افسانے اور حقیقت میں ایک خلیج واقع ہے جو ہمیں یہ احساس دلاتی ہے کہ ہم محفوظ ہیں لہٰذا وہ حالات جو کسی المیہ ڈرامے کو رحم کے لیے موزوں بناتے ہیں، خوف کے لیے ناموزوں ثابت ہوتے ہیں۔

ارسطو ان دونوں توام جذبات کو ایک دوسرے کا ممد و معاون شمار کرتا ہے لیکن اس بات کا اچھی طرح اندازہ نہیں کہ وہ ایک دوسرے کے بالکل متضاد ہیں، خوف بنیادی طور پر خود غرضی پر مبنی ہوتا ہے، رحم اصلاً بے غرضی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ خوف وہ جذبہ ہے جس کا تعلق حفظ ذات کی جبلت سے ہے، اس کے خلاف ہمدردی اور رحم ایک عمرانی جذبہ ہے۔ خوف کی حالت میں ہم خطرے سے بھاگ کر اپنے آپ کو بچاتے ہیں لیکن جذبۂ ہمدردی کے ماتحت ہم اپنے آپ کو خطروں میں ڈال کر دوسروں کی جان بچاتے ہیں اور رحم ہمیں اس وقت آتا ہے جب ہم ایسا کرنے سے معذور رہتے ہیں۔ جس قدر خوف زیادہ ہوگا، رحم کم ہوتا چلا جائے گا اور جس قدر رحم زیادہ ہوگا، خوف میں کمی واقع ہوتی چلی جائے گی۔

یہ آخری تضاد ارسطو کے پیش نظر بھی ہے۔ وہ یہ بیان کرتا ہے: "دہشت ناک

حالات رحم کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتے ہیں اور اس کے مخالف جذبے کو فروغ دیتے ہیں۔"

آگے چل کر وہ لکھتا ہے کہ جب ہمارے کسی قریبی عزیز کو کوئی خطرہ لاحق ہو تو ہمیں یوں معلوم ہوتا ہے گویا خود ہم پر وہ حالت طاری ہو رہی ہے اور اس صورت میں ہمارے دل میں رحم کی جگہ دہشت پیدا ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے خطرے میں مبتلا شخص سے جس قدر ہمارا قریبی تعلق ہو گا، اسی قدر خوف میں زیادتی ہو گی اور رحم میں کمی۔ اسی طرح جس قدر تعلق کم ہو گا، اسی قدر خوف کم اور رحم کا جذبہ زیادہ شدید ہو گا۔ جب خطرہ ہماری اپنی ذات کو لاحق ہو، اس وقت رحم کا جذبہ غائب ہو جاتا ہے اور صرف خوف باقی رہ جاتا ہے۔

یہی خطرہ جب کسی افسانوی کردار کو درپیش ہو تو خوف قریب قریب غائب ہو جاتا ہے اور رحم کا جذبہ موجود رہتا ہے۔ ارسطو ہی کے قول کے مطابق "جس بات سے ہم اپنے لیے خوف زدہ ہوتے ہیں جب دوسرے اس میں مبتلا ہوں تو وہی ہمارے دل میں رحم پیدا کرتی ہے۔"

بوطیقا میں ارسطو نے خوف کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ جذبہ ہے جو ہمارے دل میں اس وقت برانگیختہ ہوتا ہے جب ہم اپنے ہی جیسے شخص کو مصیبت میں مبتلا دیکھتے ہیں۔ اپنی کتاب "البلاغہ" میں اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ناظرین کو یہ بات محسوس کرا دینا چاہیے کہ درحقیقت وہ خود کسی خطرے میں مبتلا ہیں اور ان کی توجہ اس طرف مبذول کرانی چاہیے کہ یہ خطرہ ان سے زیادہ قوی لوگوں کو پیش آیا اور ان لوگوں کو پیش آ رہا ہے جو انھیں جیسے ہیں۔

اسی بنا پر لیسنگ (Lessing) کو یہ گمان گزرا کہ جب ہم ڈرامے کے کسی کردار کو مبتلائے رنج و محن دیکھ کر رحم کا احساس کرتے ہیں تو ہمیں اپنے متعلق یہ اندیشہ

ہوتا ہے کہ کہیں ہم بھی اسی قسم کی صورت حال سے دوچار نہ ہوجائیں۔ لیکن یہ خوف احتیاطی ہوتا ہے اور اس قسم کا استنباط ناممکن نہ سہی تاہم عام ناظرین ایسا نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ یہ تجویز کہ کرداروں کو بالکل ہم جیسا ہونا چاہیے، ڈرامے کے حدود کو بہت تنگ کردیتی ہے۔ ڈرامہ کبھی بھی ان حدود میں سمٹ کر نہیں رہا، ایسے بہت سے ڈرامے ہیں جو بے حد المناک ہونے کے باوصف اس بات کا کوئی سراغ نہیں دیتے کہ ان کے مصنفین نے اس قسم کی کوئی کوشش کی ہو۔

ہم میں سے کتنے لوگ ہیں جو یوری پی ڈیز (Euripides) کی میڈ یا (Medea)، الیکٹرا (Electra) یا اورسٹس (Orestes) یا شکسپیر کے رچرڈ سوم، میکبتھ یا ایاگو (Iago) کی مثال ہوں؟ چونکہ یہ کردار ہم میں سے اکثر کے مثیل نہیں، اس لحاظ سے ان کے مصائب سے ہم یہ استنباط نہیں کرتے کہ جو کچھ ان پر بیتی ہے ہم پر بھی بیتے گی اور اس لحاظ سے ہمارے لیے خوف زدہ ہونے کا کوئی سبب باقی نہیں رہتا۔ چونکہ المیہ صورت حال نمایاں طور پر رحم انگیز ہوتی ہے اس لحاظ سے المیے میں خوف کے لیے کوئی جگہ نہیں۔

لیکن اس کے باوجود ذہن میں خوف کے جاگزیں ہونے کے اور بھی ذرائع ہوسکتے ہیں: اول تو یہ کہ ہماری شخصیت کے کسی حد تک المیہ منظر میں گھل مل جانے کی وجہ سے آنے والی مصیبت موہوم طور پر ہی سہی: ہمارے لیے ایک خطرہ بن جاتی ہے۔ دوم یہ کہ انسانی ہمدردی کی بنا پر، ایک متعدی مرض کی طرح ہم اپنے اندر جذبۂ خوف محسوس کرنے لگتے ہیں، بالکل ایسے ہی جیسے ایک جانور دوسرے کی دہشت زدہ آواز پر خوف محسوس کرنے لگتا ہے۔ سوم یہ کہ بدنصیب ہیرو اور ہمارے درمیان کم از کم انسانیت کا رشتہ موجود ہوتا ہے اس لیے جو خطرہ اسے درپیش ہے، ہوسکتا ہے کہ اسی طرح ہم سب کو پیش آئے۔ چہارم یہ کہ ہیرو اور ہمارے درمیان انسانی رشتے کے علاوہ دوسری قدریں بھی مشترک ہوسکتی ہیں، بنا بریں

یہ ہمارے خوف کا مزید سبب بن سکتی ہیں۔

عین ممکن ہے کہ تیسری اور چوتھی صورتیں استنباطی ہونے کی وجہ سے ہر وقت موجود نہ ہوں لیکن پہلی اور دوسری کسی نہ کسی حد تک ہر وقت موجود ہوتی ہیں اگرچہ اکثر لوگوں میں جسمانی تغیرات اس قدر غیر محسوس طریقے پر ہوتے ہیں کہ ان کا پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے اور دیگر داخلی تاثرات اس درجے مختلف اور کمزور ہوتے ہیں کہ انھیں صحیح معنوں میں خوف سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

بہرحال وہ خوف جو ہم ان مختلف طریقوں پر محسوس کرسکتے ہیں، کبھی بھی اتنا شدید نہیں ہوسکتا جتنا کہ ہم خود خطرے میں مبتلا ہوکر براہ راست محسوس کرتے ہیں۔ یہ اس وجہ سے اور بھی زیادہ کمزور ہو جاتا ہے کہ المیے کے تمام واقعات حقیقت کی بجائے محض خیالی افسانہ ہوتے ہیں۔ جیسا کہ بچر (Butcher) لکھتا ہے: "خوف کے جذبے کو جب حقیقی دنیا سے خیالی کائنات میں تبدیل کر دیا جاتا ہے تو اس میں ایک بنیادی تغیر وقوع پذیر ہوتا ہے۔"

اس لیے عام حالات میں اگر خوف کو ایک مستقل جذبہ تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی اس کی حیثیت ایک ثانوی اور نیم خوف کے جذبے کی ہوگی۔ یہ خوف کا بڑا دھندلا سا پرتو ہوگا لیکن جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، اس سے بچوں کو یا ان بیران نابالغ کو مستثنیٰ قرار دیا جا سکتا ہے جو ذہنی طور پر ابھی بچے ہی ہیں اور جو حقیقت اور افسانے میں تمیز نہ کرنے کی بنا پر اور اپنی خود پسندی کی وجہ سے خوف کے متعدی مرض کا بڑی جلدی شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور مستثنیات بھی گنوائی جاسکتی ہیں مگر جو لوگ خوف کو بڑی شدت سے محسوس کرتے ہوں وہ المیے کو المیے کی حیثیت سے تصور میں نہیں لاسکتے۔

اصل نکتہ یہ ہے کہ خوف ہرگز رحم کا مترادف یا اس کے مساوی نہیں۔ یا تو یہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ کسی صورت میں بھی ایک عام داخلی کیفیت کی سطح سے بلند نہیں ہوسکتا، یا خوف کا ایک دھندلا سا پرتو بن کر رہ جاتا ہے۔ المیے کی تعریف میں اسے رحم کے ممد و معاون جذبے

کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ پہلی تو یہ ہے کہ رحم ہمیں دوسروں کی حالت پر آتا ہے، ایسے میں یہ شرط پوری ہو جاتی ہے۔ خوف بنیادی طور پر ہماری اپنی ذات سے متعلق ہوتا ہے اور المیہ اس شرط کو براہِ راست بالکل پورا نہیں کرتا۔ ہم اپنی انا کو غیر انا سے منطبق کر کے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو دوسروں پر بیت سکتی ہے، اس کے شکار ہم بھی ہو سکتے ہیں خصوصاً اس وقت جب دوسرے ہم ہی جیسے ہوں۔

رحم کا ہیجان بلاواسطہ ہوتا ہے اور خوف کا بالواسطہ۔ جب ہم کسی المیہ منظر کو دیکھتے ہیں تو ہمیں خوف کا معمولی سا احساس ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ خوف کی بالکل ابتدائی صورت ہے اس لیے اسے خوف کہا بھی نہیں جا سکتا، زیادہ سے زیادہ اس کی حیثیت ایک ضمنی یا تحتی جذبے کی ہو سکتی ہے اور عین ممکن ہے کہ کسی وقت بعض اشخاص میں یہ اتنا کمزور ہو کہ اسے نظر انداز کیا جا سکے، اٹھارویں صدی کے المیہ ڈراموں میں یہ تقریباً ناپید ہے۔

پس اگرچہ رحم کو المیے کا واحد جذبہ قرار نہیں دیا جا سکتا جیسا کہ شلر (Schiller) نے اپنے مضمون (On Tragic Art) میں کہا ہے تاہم اسے المیے کا خصوصی جذبہ ضرور کہا جا سکتا ہے۔ خوف کی حیثیت ایک ضمنی جذبے کی ہے، اس کی موجودگی میں رحم کے جذبے کی شدت میں کمی واقع ہو جاتی ہے اور اس لیے برنیز (Bernays) کے الفاظ میں خوف سے نامناسب جذباتیت کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں، شاید خوف کا یہی اخلاقی مقصد تھا جس کی بنا پر ارسطو نے اسے کچھ زیادہ اہمیت دے دی۔

صرف رحم اور خوف ہی المیے کے جذبات نہیں بلکہ ان کے علاوہ المیے میں دیگر جذبات کی کارفرمائی بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں مفاہمت کا احساس بھی موجود ہو سکتا ہے جس پر ہیگل نے بہت زور دیا ہے یا کنارہ کشی جسے شوپن ہاور نے بڑی اہمیت دی ہے۔ علاوہ ازیں حقائق اشیاء کے ادراک میں ناکامی کی بنا پر حیرت کا احساس

بھی ہو سکتا ہے، شاعرانہ عدل (Poetic Justice) پر مسرت بھی ہو سکتی ہے مصائب کے باوصف اور کمزوریوں کے باوجود ہیرو کی عظمت پر تحسین کا احساس بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ اوتھیلو کے اختتام پر یا کوریولانس (Coriolanus) کے آخر میں یا قلوپطرہ کی موت پر ہم ان احساسات سے دوچار ہوتے ہیں یا جس طرح کورڈیلیا کی ناگہاں موت پر ہمیں رنج کا احساس ہوتا ہے یا عام ڈراموں کی مانند جنسی کشش کی موجودگی محبت کے جذبے کو بیدار کرتی ہے۔

المیے کو ایک جذباتی مسئلہ قرار دینے میں ارسطو بالکل حق بجانب ہے لیکن خوف کے جذبے کو رحم کا ہم پایہ ٹھہرانے اور دوسرے جذبات کو نظرانداز کرنے میں اس نے ٹھوکر کھائی ہے۔

اب تک ہم نے المیے کے مقصد کے صرف ایک پہلو سے بحث کی یعنی یہ کہ اس کا تعلق رحم اور خوف کے جذبات سے ہے۔ اب ہم اس کے ایک دوسرے پہلو کا جائزہ لیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ المیہ ان جذبات کی تہذیب و تنقیح کا کام کرتا ہے۔

اپنی کتاب "سیاسیات" میں ارسطو نے یہ وعدہ کیا تھا کہ وہ اپنی کتاب "بوطیقا" میں تہذیب و تنقیح جذبات (Catharsis) پر زیادہ وضاحت سے بحث کرے گا لیکن "بوطیقا" میں جس طرح وہ آج ہمارے سامنے ہے یہ وعدہ وفا نہیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ صدیوں میں اس لفظ کے مفہوم کے بارے میں برابر ایک تاریخی مباحثہ جاری رہا تھا۔ جن لوگوں نے اس بحث میں حصہ لیا ان میں کورنیل (Corneille) راسین (Racine)، لیسنگ، ہیگل، شوپن ہاور، گیٹے اور برنیز جیسے مشاہیر کے نام بھی موجود ہیں۔ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ لفظ کیتھارسس کے کوئی ستر مفاہیم بیان کیے گئے ہیں۔

بہر حال اس بات پر سب متفق ہیں کہ اس تنقیح و تہذیب سے ہمیں کچھ نہ کچھ تسکین ضرور

حاصل ہوتی ہے لیکن یہ تسکین کیوں کر حاصل ہوتی ہے؟ اس مسئلے میں اختلاف آرا، واقع ہوتا ہے۔ بہر حال تمام تاویلیں اور تشریحیں تین حصوں میں منقسم کی جاتی ہیں:

۱۔ مذہبی تزکیہ۔

۲۔ طبی اصلاح۔

۳۔ اخلاقی تزکیہ۔

بچر نے بجا کہا ہے کہ ارسطو کی کتاب "سیاسیات" کی ایک عبارت سے تہذیب جذبات کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ نغمات مقدسہ کے ذریعے روح انسانی کو مذہبی جوش سے جو نجات حاصل ہوتی ہے، اسے اسلیے کی تہذیب وتنقیح جذبات کے برابر نہیں تو مماثل قرار دیا گیا ہے۔ البتہ جذبات کی تہذیب وتنقیح اگرچہ مذہبی جوش کے تزکیے کے مشابہ تو ہے لیکن تزکیۂ مذہبی اور یہ تہذیب وتنقیح جذبات ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ اور اخلاقی اور تعلیمی اصلاح کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ارسطو خود بھی نغموں کی اصلاحی حیثیت اور ان کی تعلیمی اور تفریحی قدر و قیمت میں تفریق کرتا ہے۔

پس اصلاح کا صرف طبی مفہوم باقی رہ جاتا ہے اور ارسطو کی مراد بھی بنیادی طور پر یہی مفہوم ہے لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ جذبات کی اصلاح و طبی مفہوم سے کیا مراد ہے خود ارسطو نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بعض انسانوں میں جوش، ولولہ یا خوف و رحم کے جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جس طرح نغمات مقدسہ کے ذریعے بعض لوگوں کے مذہبی جوش کو فرو کیا جاتا ہے اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ بالکل پاک ہو گئے ہوں یا جیسے انھیں شفا حاصل ہو گئی ہو، بالکل اسی طرح خوف و رحم سے متاثر ہونے والے لوگ اور جذباتی طبیعت کے حامل سبھی کی ایک طرح سے تہذیب اور اصلاح ہو جاتی ہے۔[۱۱] کے دل کا غبار چھٹ جاتا ہے اور انھیں فرحت محسوس ہوتی ہے۔ بچر نے اس عبارت کی یوں وضاحت کی ہے:

"جو لوگ رحم اور خوف سے متاثر ہو سکتے ہیں، ان کے اور عموماً جذباتی طبیعت والے انسانوں کے تجربات ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں ...... ان سب کی کسی نہ کسی طرح سے تہذیب و تنقیح ہوتی ہے اور انھیں ایک فرحت بخش سکون کا احساس ہوتا ہے۔"

پس "بوطیقا" میں جذباتی اصلاح یا تہذیب کے لفظ کی موجودہ تشریح نہ ہونے کی بنا پر اب "سیاسیات" کی یہ تشریح ہی ہمارے لیے مشعلِ ہدایت ہے اور یہ خیال بالکل وہی ہے جو ہمیں افلاطون کے "قوانین" (Laws) میں ملتا ہے جس میں اس نے یہ بتایا ہے کہ جس طرح مذہبی سرمستی کا علاج جوشیلے نغموں کی ایک دھن سے ہو سکتا ہے اور جس طرح گود میں جھلانے اور لوریوں کے ذریعے سے بچوں کی بے قراری سکون میں تبدیل ہو جاتی ہے اور نیند کا غلبہ ہونے لگتا ہے، اسی طرح اس خوف کو جس نے اندر ہی اندر کوئی غلط صورت اختیار کر لی ہو، خارجی تہیج کے ذریعے ہلکا اور دھیما کیا جا سکتا ہے۔

ارسطو تمام جذباتی تجربات کو جن میں المیہ بھی شامل ہے، اس دائرے میں لے آیا ہے اس لیے برنیز کی طرح ہم یہ بات یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ المیے کے سلسلے میں جذبات کی اصلاح و تہذیب سے ارسطو کی مراد شدید اور وافر جذبات کی فرحت بخش انخلا اور تسکین ہے اور اس کے ساتھ ہی ہمیں بچر، برنیز اور سائیکس (Sikes) کی ہم نوائی کرنا پڑتی ہے کہ اس طرح نہ صرف انسان کو خوف و رحم کے جذبات کی شدت سے نجات مل جاتی ہے بلکہ خود یہ جذبات بھی درد اور ہیجان کے اثرات سے پاک ہو جاتے ہیں جس طرح پرانے زمانے میں یہ رواج تھا کہ جسم سے تھوڑا سا خون نکلوا دینے کے بعد یہ فرض کر لیا جاتا تھا کہ خون کا باقی حصہ پاک ہو گیا ہے اور جسمانی صحت بحال ہو گئی ہے، اسی طرح وافر جذبات کے انخلا سے باقی ماندہ جذباتی رجحان بھی مہذب اور مرفع ہو جاتا ہے اور دماغی صحت بحال ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے خوف و رحم کے جذبات کی تہذیب اور

اصلاح سے نفس انسانی کی اصلاح ہی مراد نہیں بلکہ ان جذبات کی اپنی صفائی اور اپنا تزکیہ بھی اس میں شامل ہے۔ خوف سے متعلق ہونے کی وجہ سے رحم کا جذبہ رنگ اور اندھی جذباتیت سے محفوظ رہتا ہے اور رحم سے متعلق ہونے کی بنا پر جذبۂ خوف خود غرضی اور اس مہیب دہشت سے جو ذاتی خطرے کی حالت میں پیدا ہوتی ہے محفوظ ہو جاتا ہے۔

گو جذباتی اصلاح سے ارسطو کی مراد یہی طبی مفہوم تھا لیکن اس کے اس مفہوم اور اس کے تعلیمی، اصلاحی اور تفریحی مفاہیم میں مذکورہ امتیاز کے باوجود اس نے اخلاقی مفہوم کو بالکل خارج نہیں کیا: جذبات کو ان کی مناسب حالت میں لے آنا گویا اعتدال و میانہ روی کے اخلاقی اصول کے دائرے میں لانے کے مترادف ہے۔ اس کے علاوہ جذبات کی تہذیب و تنقیح اور ان کی اصلاح کو المیے کا مقصد یا اس کی اصل وجہ اور غرض و غایت کہا جاتا ہے، اور اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نفس انسانی پر اس کے اخلاقی اثر کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔

فرق صرف اتنا ہے کہ یہ مقصد وعظ و نصیحت کی بجائے بلا واسطہ طور پر وافر جذباتی رجحانات کی تہذیب و تنقیح کے ذریعے صحت کو بحال کر کے حاصل کیا جاتا ہے۔

پس ارسطو کے نزدیک المیے کا مقصد عارضی اور مصنوعی جذبات پیدا کر کے ان کی غیر ضروری طاقت کے ازالے کے ذریعے نفس کو سکون بخشنا، جذبات کی اصلاح کرنا اور اس طرح تماشائی کے ذہن میں ایک صحت مند اور اخلاقی حیثیت سے ایک مستحسن کیفیت پیدا کرنا ہے۔

اگرچہ لفظ اصلاح کے مفہوم کے متعلق لوگوں میں کافی اختلاف رائے ہے لیکن پھر بھی ارسطو کا یہ نظریہ کہ المیے کا مقصد جذبات کی اصلاح ہے،

عام طور پر ہر زمانے میں مانا گیا ہے لیکن آج کل کچھ لوگوں نے اس کی صداقت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ مثلاً لوکس (Lucas) سوال کرتا ہے ،

" کیا کوئی شخص جو ارسطو کا شیدائی نہیں ہے، سنجیدگی کے ساتھ یہ دلیل پیش کر سکتا ہے کہ ہم محض زائد جذبات سے چھٹکارا پانے کے لیے ہیملٹ کی قدر کرتے ہیں یا محض اس لیے ہمیں اس کی قدر کرنا چاہیے"۔

آگے چل کر وہ لکھتا ہے ،

" لوگ دوسروں کو خوش کرنے کے لیے لکھتے ہیں یا انھیں متاثر کرنے کے لیے یا اس لیے لکھتے ہیں کہ بغیر لکھے وہ رہ نہیں سکتے لیکن اصلاح کی خاطر وہ کبھی نہیں لکھتے "۔

اس تنقید میں لوکس نے صریحاً المیے کے مقصد کو اس کے مصنف یا مفکر کے مقصد کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ارسطو نے مصنف کو یہ ہدایت دے کر کہ رحم و خوف کے جذبات اس طرح اور اس طرح پیدا کرتے چاہئیں، خود یہ جھگڑا کھڑا کیا ہے۔

المیہ لکھنا ایک فن ہے اور یہ فن دوسروں کو خوش کرنے یا انھیں متاثر کرنے یا روپیہ پیدا کرنے کے فن سے مختلف ہے اور جیسا کہ افلاطون نے ڈھائی ہزار سال پہلے کہا تھا ایک شخص بیک وقت دو فنون کا عالم اور عامل ہو سکتا ہے لیکن ایک فن کے نتائج کو دوسرے فن کے نتائج میں کبھی خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ ایک طبیب اپنی شفا بخشی کے فن سے دوسروں کو تندرستی بخشتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ کمانے کے فن سے روپیہ کماتا ہے اور " ہر فن اپنا اپنا کام کرتا ہے "۔ روپے کے اعتبار سے طبیب کا مقصد دولت جمع کرنا ہو سکتا ہے لیکن اس کی شفا بخشی کے فن کا تندرستی کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں۔

ارسطو کے نزدیک المیے کا منصب یا اس کا فطری مقصد جذبات کی اصلاح کرنا ہے، بالکل اسی طرح گروس (Groos) کے نزدیک کھیل کود کا مقصد جبلی کردار کے طریقوں کی مشق کرانا ہے۔ جبلی کردار کے مختلف مظاہر کی مشق کرانا کھیل کا مقصد تو ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ کھیل کود میں مشغول بچوں کا بھی یہی مقصد ہے۔ ممکن ہے کہ بچے اپنی تعریف کے لیے یا انعام حاصل کرنے کے لیے کھیل کھیلتے ہوں یا یونہی کھیلتے ہوں لیکن یہ مقصد کھیل کود کے حیاتیاتی مقصد سے بالکل مختلف ہے۔

یہی بات المیے پر بھی صادق آتی ہے۔ اگر المیے کا مقصد جذبات کی اصلاح کرنا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ یہی اس کے مصنف کا بھی شعوری مقصد ہے۔ مصنف کا ایک بیرونی مقصد دوسروں کو خوش کرنا یا انھیں متاثر کرنا یا ملامت کرنا ہو سکتا ہے اور اگر وہ ایک بڑا فن کار ہے تو اس کے مقصد کے حصول میں وہ کامیاب بھی ہوگا۔ لیکن اگر المیے کا اپنا بھی کوئی خاص مقصد ہے تو مصنف کے شعوری اور ارادی مقاصد کے حصول کے باوجود وہ اپنے ذاتی مقصد کو ظاہر کیے بغیر نہیں رہے گا۔

یہی مثال تماشائیوں پر بھی صادق آتی ہے۔ تماشائیوں یا اداکاروں کا مقصد تفریح، مطالعہ، تعریف یا برائی ہو سکتا ہے لیکن اس سے المیے کے مقصد میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح ممکن ہے کہ اپنے کو یا اپنی محبوبہ کو خوش کرنے کے لیے یا محض وعدہ پورا کرنے کے لیے آپ تھیئٹر جائیں لیکن جو المیہ آپ وہاں دیکھتے ہیں اس کا یا بالعموم المیے کا ان میں سے کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ اگر آپ محض دل بہلانے کے لیے کوئی المیہ ڈراما دیکھیں تو بھی آپ کے علم کے بغیر مقید جذبات کو آزاد کر کے وہ اپنا مقصد حاصل کر ہی لیتا ہے، اور اس طرح آپ کے دل میں ایک صحت مند سکون پیدا کر دیتا ہے۔

حال ہی میں ہمایوں کبیر نے اپنے فاضلانہ مقالے "شاعری، فرد اور سوسائٹی" میں اصلاح کے طبی نظریے کی اس بنا پر تنقید کی ہے کہ وہ تندرست آدمی کو نہیں دی جاتی

بلکہ اس شخص کو دی جاتی ہے جو پہلے ہی سے کسی مرض میں مبتلا ہو۔ اس کے برخلاف المیہ کسی ایسے مرض کو اچھا نہیں کرتا جو پہلے ہی سے موجود ہو بلکہ اچھا کرنے کے لیے پہلے وہ اس مرض کو پیدا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ المیے کی اصلاح کی نوعیت بالکل ٹیکے کی طرح ہے جو ہمیشہ تندرست آدمی کے لگایا جاتا ہے اور جو اس مرض کے مشابہ ہے جس کا کہ وہ علاج ہے، ایک ردعمل پیدا کرتا ہے اور یہ ردعمل ایسا ہے جو تندرست آدمی میں مصنوعی طریقے سے اس لیے پیدا کیا جاتا ہے کہ وہ اسے اور زیادہ تندرست بنا دے تاکہ جذبات کے اتار چڑھاؤ کا مقابلہ وہ زیادہ اچھی طرح کر سکے۔

لیکن ہمایوں کبیر کہتے ہیں کہ "یہ دلیل بے کار ہے کیونکہ اس سے یہ حقیقت نظرانداز ہو جاتی ہے کہ اس قسم کے تجربات سے ہم لطف اندوز بھی ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے دوا سے صرف دوا کی خاطر کوئی بھی خوش نہیں ہوتا"۔ لیکن اس ردجواب سے تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ محض "اصلاح" سے المیے کی مسرت کی وضاحت نہیں ہوتی نہ کہ یہ کہ وہ تجربہ سرے سے اصلاحی ہوتا ہی نہیں۔

اس کے علاوہ اس نظریے کو ہمایوں کبیر اس بنا پر مسترد کرتے ہیں کہ انھیں شبہ ہے کہ المیے سے جو جذبات پیدا ہوتے ہیں، وہ اس تجربے کے دوران میں پورے طریقے سے خارج ہو جاتے ہیں۔ یقیناً وہ پورے طور پر خارج نہیں ہوتے لیکن اصلاح کا نظریہ ان کے مکمل اخراج کا دعویٰ ہی کب کرتا ہے؟ وہ تو صرف ان کے جزوی اخراج پر زور دیتا ہے۔

اس قسم کی تنقید اس نظریے کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی۔ المیہ میں جذباتی اصلاح کو جگہ دے کر دراصل ارسطو نے ایک زبردست حقیقت کا اظہار کیا ہے گو میرے خیال میں اس نے اس حقیقت کو پورے طور پر اجاگر نہیں کیا۔ اس سوال کے اور بھی بہت سے پہلو ہیں جن میں سے صرف ایک پر اس نے روشنی ڈالی ہے۔ ذہن کی صفائی اور جذبات

کی اصلاح اور اس طریقے سے صحت کی بحالی ایسے حقائق ہیں جن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ المیے کے تماشائیوں کو زائد جذبات سے جس قسم کی نجات ملتی ہے، وہ ایسی ہی ہے جیسے کہ بوڑھے آدمی بہت سے غم جھیل کر اندھی جذباتیت اور موت کے بے جا خوف سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جذباتی اصلاح پر زور دے کر ارسطو نے فنون لطیفہ کے نظریے میں ایک غیر فانی اضافہ کیا ہے، لیکن اس حقیقت کو کہ تماشائی کے جذبات کی اصلاح سے پہلے المیے سے خود فن کار کے جذبات اور ہیجانات کی اصلاح ہوتی ہے، اس نے بہت حد تک نظر انداز کر دیا ہے۔

انسان کچھ پوشیدہ قوتیں لے کر پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو حسی ہیجانات کی شکل میں ظاہر کرتی ہیں۔ یہی ہیجانات تمام ذہنی زندگی کے متحرک اجزا ہیں اور ان میں سے ہر ہیجان کا ایک مخصوص جذبہ ہوتا ہے۔ جذباتی رنگ لیے ہوئے طاقت پیدا کرنے والی یہ تمام صلاحیتیں اور ان سے پیدا شدہ ضمنی صلاحیتیں کوئی نہ کوئی فطری مقصد لیے ہوتی ہیں، اور اپنے حامل کو اس مقصد کے حصول کے لیے برابر ترغیب دیتی رہتی ہیں۔

لیکن ان مقاصد کے حصول میں ہمیشہ کامیابی نہیں ہوا کرتی ہے۔ ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جہاں آئے دن ہماری خواہشات اور آرزوؤں کی راہ میں ناقابل عبور رکاوٹیں حائل ہوتی ہیں اور اس لیے مجبوراً ہمیں ان کو دبانا پڑتا ہے۔ ہیجانات اور ان سے متعلق جذبات اور خواہشات کو اس طرح مارنے یا دبانے سے ذہنی بیماریاں پیدا ہو سکتی ہیں، یہی نہیں بلکہ ان لوگوں میں بھی جو تمام عمر ذہنی طور پر تندرست رہتے ہیں حسرتوں اور دبی آرزوؤں کا ایک بہت بڑا ذخیرہ موجود ہوتا ہے۔ صرف سپاہی یا بچوں ہی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ خوف کو چھپا کر وہ اپنے کو بہادر ظاہر کریں بلکہ ہم میں سے ہر ایک شخص کو ایسا کرنا پڑتا ہے۔ اکثر ہم خوف محسوس کرتے ہیں یا ہمیں غصہ آتا ہے یا کوئی چیز

ہمیں اپنی طرف کھینچتی ہے یا کسی چیز سے ہم کراہیت محسوس کرتے ہیں لیکن سماجی روایات ہمیں ان جذبات کو اشاروں اور کنایوں میں بھی ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دیتیں ۔ کبھی کبھی کسی نہ کسی وجہ سے ہمیں محبت، نفرت، خوف، غصہ، تحسین، تحیر، عزم و ہمت وغیرہ کے جذبات کو دبانا پڑتا ہے ۔ اگر نفسیاتی تحلیل میں کچھ صداقت ہے تو یہ دبے ہوئے رجحانات کبھی مرتے نہیں ۔ شعوری حیثیت سے وہ اپنا کام کرنا ضرور چھوڑ دیتے ہیں لیکن رہتے ہیں وہ ہمارے اندر ہی اور ہمارے ہر فعل کی راہ متعین کرتے ہیں اور جیسا کہ برگساں نے کہا ہے :

"ہم اپنے پورے ماضی سے جس میں روح کا بنیادی میلان بھی شامل ہے، متاثر ہو کر کوئی خواہش، ارادہ یا عمل کرتے ہیں ۔ ہمارا ماضی ۔ ۔ ۔ ایک رجحان کی صورت میں محسوس کیا جاتا ہے ۔"

یہ دبے ہوئے رجحانات جمع ہوتے رہتے ہیں اور جمع شدہ خیالات کی طرح مختلف بیرونی اثرات کے ماتحت مختلف طریقوں سے ہمیں فکر و عمل کی ترغیب دیتے رہتے ہیں، اور اگر انھیں اپنے اظہار کا کوئی صحت مند ذریعہ نہیں ملتا تو وہ ذہنی امراض کی صورت اختیار کر لیتے ہیں ۔

علانیہ اظہار کے علاوہ جن میں ماحول کی رکاوٹیں حائل ہو سکتی ہیں، قدرت نے ان رجحانات کے اظہار کے لیے جو دوسرے صحت مند ذرائع فراہم کیے ہیں، وہ خواب، بیداری کے خواب اور فنونِ لطیفہ ہیں ۔

خواب ارسطو کے نزدیک سونے والے کا ایک نفسی عمل ہے ۔ شعور اور خارجی مہیجات جو مسلسل ہمارے حواس پر مسلط رہتے ہیں، رات کے وقت ان کی گرفت نسبتاً ڈھیلی پڑ جاتی ہے اس لیے دبے ہوئے رجحانات جو دن بھر خوابیدہ رہتے ہیں، رات کو جاگ پڑتے ہیں اور بھیس بدل کر خواب کی صورت میں اپنے آپ کو

ظاہر کرتے ہیں۔ جیسا کہ ایڈنگٹن بروس (Addington Bruce) اور میری ڈی مین سین (Marie de Manceine) نے کہا ہے: "سونا شعور کے آرام کا وقت ہے اور خواب وہ ذہنی تصاویر ہیں جو سونے والے کی اندرونی زندگی کا آئینہ ہوتی ہیں۔" فرائڈ کی رائے میں سب نہیں تو زیادہ تر خوابوں سے ہماری دبی ہوئی خواہشات کی تسکین ہوتی ہے اور یونگ (Jung) کے نزدیک خواب تلافئ مافات کی شکل میں لاشعوری طاقتوں کی کارگذاریاں ہیں۔ جن خواہشات، خیالات اور رجحانات کی تسکین شعوری زندگی میں نہیں ہوتی وہ سوتے وقت بروئے کار آجاتے ہیں۔

بیداری کے خواب رات کے خوابوں سے مختلف ہوتے ہیں کیونکہ اس صورت میں خواب دیکھنے والا بیدار ہوتا ہے اور خوب جانتا ہے کہ وہ خواب نہیں دیکھ رہا ہے بلکہ سوچ رہا ہے۔ پھر بھی خوابوں سے وہ اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ ان سے بھی ہمارے ہیجانات اور جذباتی رجحانات کا اظہار ہوتا ہے اور اس طرح وہ بھی نفسی تناؤ کو دور کر کے تسکین پہنچانے کا فطری ذریعہ ہیں۔

خوابوں کی طرح بچوں کی خیالی تصاویر بھی بدلے ہوئے روپ میں ان کے پوشیدہ محرکات اور ہیجانات یعنی خوف، حفظ خودی، جذبۂ خودنمائی وغیرہ کو ظاہر کرتی ہیں۔ جس طرح بچوں کے کھیل ان کی جبلتوں کے اظہار کی مخصوص شکلیں ہیں اسی طرح ان کی خیال آرائی بھی ان کے دبے ہوئے رجحانات کی مخصوص شکلیں ہیں۔ کھیل کو دنوخیز جبلتوں کا پیش خیمہ ہے اور خیال آرائی میں ان کے خون شدہ ہیجانات، جذبات اور آرزوؤں کی ایک ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

دونوں افعال ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن دونوں ہی سے ان کے اندرونی ہیجانات کا اخراج و اظہار ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلا فعل (کھیل کود) جبلتوں کی

پوری نشو و نما سے پہلے صادر ہوتا ہے اور دوسرا فعل ان کے ابھرنے اور دبا دیے
کے بعد ظہور میں آتا ہے۔

بچوں کی طرح بالغوں کی خیال آرائی بھی ان کے پوشیدہ رجحانات کا مظہر
اور جیسا کہ فرائڈ نے کہا ہے یہ وہ تلافیانہ صورت ہے جس سے ہمارے وہ جذبا
جو عارضی یا دائمی طور پر ترک کر دیے گئے ہوں ایک مرتبہ پھر زندہ ہو جاتے ہیں!
طرح بھیس بدل کر اپنی تکمیل کو پہنچتے ہیں۔ "خیالوں کی شفق آلود دنیا انسانیت کے
قائم ہے اور ہر تشنہ روح مدد اور ہمدردی کے لیے اسی کی جانب نگراں ہے"۔

خوابوں اور بیداری کے خوابوں کے علاوہ ہمارے دبے ہوئے ر
کے اظہار کا دوسرا ذریعہ فنون لطیفہ بھی ہیں۔ نطشے کی رائے میں خواب جمالیا
پیش خیمہ ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک "بیداری کے خواب شاعرانہ تخلیق کا خام موا
فرائڈ کا خیال ہے کہ فن کی نوعیت بیداری کے خوابوں کی سی ہے اور یونگ
میں بیداری کے خوابوں کی نوعیت فن کی سی ہے۔ لیکن اس کے باوجود دونو ا
متفق ہیں کہ خیال آرائی اور فن کی تشکیل دونوں ہی ہماری لاشعوری طاقتوں اور
کے تلافیانہ اعمال ہیں۔

تنہائی خیالی تصاویر اور فنی تصور دونوں ہی کے لیے مفید ہے کیوں کہ
میں خارجی دباؤ کم سے کم ہوتا ہے اور انسان اپنے دل کی دنیا کا اچھی طرح جائز
ہے۔ بیداری کے خوابوں اور فنی تخلیق دونوں میں کسی بوسے ہوئے یا پڑھے ہو
کسی دیکھے ہوئے رنگ یا کسی سنی ہوئی آواز سے خیال آفرینی کے ذریعے نفس انذ
گہرائیوں کی پوشیدہ باتیں نت نئی شکلوں میں منظر عام پر آجاتی ہیں جو ایک صور
(بیداری کے خواب) میں علامتوں اور دوسری صورت (فنی تخلیق) میں تشبیہوں، اس
اور تمثیلوں سے مزین ہوتی ہیں۔

بہرحال فن کار کی جبلی ضروریات ایک عام آدمی کی بہ نسبت زیادہ شدید ہوتی ہیں خواہ انھیں پورا کرنے کے مواقع اسے کم ہی حاصل ہوں۔ اس کے علاوہ فن کار کے معاملے میں شعوری کوشش لاشعوری رجحانات کا ساتھ دیتی ہے۔ اسی سے اس کے خیالات میں رنگینی اور زور پیدا ہوتا ہے، یہی اس کے خیالات کو لفظوں، سُروں اور پتھروں میں سمو دینے کا ضامن ہے اور اسی سے اس کے فن پاروں میں تسلسل اور ربط قائم رہتا ہے۔

جو کچھ دوسرے فن کاروں کے متعلق کہا گیا ہے، وہی شاعر پر بھی صادق آتا ہے یعنی اس صورت میں بھی نفس کی گہرائیوں کی پوشیدہ باتیں سطح پر آجاتی ہیں جو شعوری ارادوں سے تقویت پاکر اور تمام جمع شدہ خیالات کو اپنے رنگ میں رنگ کر نظم کا جامہ پہن لیتی ہیں۔ کیبل (Kelule) کے نظریۂ شاعری کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر لاک (Dr. Lock) نے اپنی کتاب "کیبل کی سوانح حیات" (Biography of Kelule) میں لکھا ہے " شاعری دراصل .... شاعروں کے لیے وجہ تسکین ہے جو وافر جذبات کو سکون بخشتی ہے، یہ ان احساسات کی ترجمانی کرتی ہے جو اپنے اظہار کے لیے برسرپیکار رہتے ہیں لیکن زیادہ عمیق ہونے کی وجہ سے جن کی مکمل ترجمانی نہیں ہوسکتی اور عام بول چال کی زبان میں تو ان کا اظہار ہو ہی نہیں سکتا۔"

شاعری اور فنونِ لطیفہ کی طرح المیہ ڈراما بھی شاعر کے دبے ہوئے ہیجانات اور جذبات کے اظہار کا ایک ذریعہ ہے۔ اس کے رجحانات محبت، تحسین، ہمدردی خودستائی، تجسس، غصہ، خوف وغیرہ اس کے شعروں کی مدد سے المیہ عوامل اور الم رسیدہ افراد مثلاً دیوتاؤں، بھوتوں، بادشاہوں، راہبوں، سپاہیوں، ملاحوں اور قاتل مرد عورتوں کی شکل میں اور زندگی کی نمائندگی کرنے والے مختلف مناظر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اگر اس کے رجحانات اور دبی ہوئی خواہشات کا شعوری زندگی میں تلافیانہ

اخراج نہ ہو اور نفس کا شعوری حصہ ان کا ساتھ نہ دے تو دبے ہوئے غم کی طرح وہ بھی نفسی بیماریوں مثلاً غیر ارادی طور پر جسم کے کسی حصے کو حرکت دینا، مالیخولیا، پریشان خیالی، جھکی پن، جبری حرکات، واہمے، فریب نظر اور اسی قسم کے دوسرے امراض کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، پس اگر شاعر شاعر نہ ہوتے تو پاگل ہوتے۔

خوابوں، بیماری کے خوابوں اور عام فن کی طرح شاعری نیم شعوری صلاحیتوں اور رجحانات کی مفید طاقت کو آزاد کر کے اس قسم کے مہلک نتائج کے امکان کو ختم کر دیتی ہے اور نفس کو ان تمام باتوں سے جو بیماری کا ذریعہ بن سکتی ہیں، بالکل پاک کر دیتی ہے۔ پس شاعری کی نوعیت اصلاحی ہے۔ صدیوں پہلے فیثاغورث نے موسیقی کے متعلق کہا تھا کہ اس سے روح کی تنقیح و اصلاح ہوتی ہے اور جو کچھ اس نے موسیقی کے متعلق کہا ہے، وہ شاعری اور تمام فنون لطیفہ کے متعلق بھی صحیح ہے۔

یہی بات المیہ پر بھی صادق آتی ہے اور اس لیے ارسطو نے المیے کو جو اس کے نزدیک اعلیٰ ترین صنف شاعری ہے، اصلاحی قرار دینے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ رحم، خوف، اور دوسرے جذبات جو المیے سے پیدا ہوتے ہیں، وہ کچھ بنیادی صلاحیتوں اور اکتسابی رجحانات کی جان ہوتے ہیں اور المیے میں ان صلاحیتوں اور رجحانات کے اظہار سے مصنف کا نفس بالکل پاک و صاف ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ ان کی زیادتی اور شدت کو دور کر کے جذباتی رنگ لیے ہوئے ہیجانات کی بھی اصلاح کرتا ہے، پس جذباتی اصلاح کے فقدان سے شاعر کا ذہنی اختلال میں مبتلا ہو جانا یقینی ہے۔

جذباتی اصلاح کی شفائی اہمیت ہی وجہ سے نفسی تحلیل کے ماہرین نے ذہنی امراض کے علاج کے لیے وہ طریقہ وضع کیا ہے جسے اصطلاح میں آزاد تلازم کے ذریعے جذباتی اصلاح کا طریقہ کہتے ہیں۔ اس علاج میں پہلے مریض کو کامل سکون اور آرام کے ساتھ بٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے ذہن کو سوچنے کی پوری آزادی دی جاتی ہے اور اس سے کہا جاتا

ہے کہ اچھا یا بُرا جو خیال بھی اس کے ذہن میں پیدا ہو، اسے وہ من وعن بیان کر دے۔ جو لفظ یا واقعہ اس کی ذہنی الجھن سے قریبی تعلق رکھتا ہے، اسے بیان کرتے ہوئے وہ جھجکتا ہے۔

اس رویہ سے نفسی تحلیل کے ماہر کو مریض کی نفسی الجھن کا سراغ مل جاتا ہے جسے وہ اپنی ہمدردانہ اور مشفقانہ گفتگو کے ذریعے کرید کرید کر منظر عام پر لے آتا ہے جیسا کہ وہیلر نے کہا ہے "اس گفتگو کا مقصد ہمیشہ دہرا ہوتا ہے: مریض کو اپنے دل کا بوجھ ہلکا کرنے کی ترغیب دینا اور اسے اپنی کیفیت سے اچھی طرح روشناس کرانا۔ پہلے کا نتیجہ ایک مفید اثر ہے جسے اصطلاح میں جذباتی اصلاح کہتے ہیں اور دوسرے میں مریض کے لیے مختلف مقاصد کا تعین کر کے اس ہیجان کے اعادے کو روک دیا جاتا ہے۔"

بہرحال جیسا کہ یونگ نے کہا ہے کہ محض جذباتی اصلاح سے شفا حاصل نہیں ہوتی، اعصابی مریض میں دبے ہوئے ہیجانات تقریباً مکمل طور پر شعور سے منقطع ہوتے ہیں اور محض تنقید اس انقطاع کو دور کرنے کے لیے کافی نہیں۔ اس کے لیے طبیب اور مریض کے درمیان ایک ایسے ذہنی رابطے اور مفاہمت پیدا کرنے کی ضرورت ہے جس سے طبیب نفسی الجھن کو ابھار کر سامنے لا سکے اور ایسے ذہنی رابطے کو پیدا کرنے کے لیے طبیب میں صبر و تحمل اور اعلیٰ تخلیلی صلاحیت کا ہونا بے حد ضروری ہے۔

عام صحت مند لوگوں اور غیر معمولی ذہانت رکھنے والے اشخاص کی صورت میں طبیب کو کسی خارجی امداد کے ذریعے سے نفسی الجھن کو اس طرح کریدنے اور ٹٹولنے کی ضرورت نہیں پڑتی، محض جذباتی اصلاح ہی سے وہ ذہنی خلفشار دور ہو جاتا ہے جو فطری اور دیگر ہیجانات کو عام طور پر دبانے سے پیدا ہوتا ہے۔

آرٹ "آزاد تلازم کے ذریعے جذباتی اصلاح کے طریقے" کے ہر دو مقاصد کو پورا کرتا ہے۔ اولاً فن کار کو اس کے ذریعے اپنے مقید احساسات کا اظہار کر کے اپنے

دل کا بوجھ ہلکا کرنے کا موقع ملتا ہے اور ثانیاً کسی حد تک یہ اسے اپنی حالت سے اچھی طرح روشناس بھی کراتا ہے۔ اول الذکر کو پہلے پہل پوری طرح تسلیم کرنے کا سہرا ارسطو کے سر ہے اور آخر الذکر کا ہیگل کے سر۔ ہیگل لکھتا ہے،

"تھوڑے ہی غور و خوض کے بعد یہ بات ہم پر واضح ہو جاتی ہے کہ آرٹ کا مقصد جذبات کی شدت کو کم کرنے کی صلاحیت میں پوشیدہ ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آرٹ ہمارے تخیل کے لیے جذبات کی شبیہہ اتارنے ہی تک محدود ہے تو اگرچہ اس طرح اس میں مبالغے کا ہونا ضروری ہے لیکن پھر بھی اس میں ایک طرح سے جذبات کی شدت میں تخفیف موجود ہوتی ہے کیوں کہ اس طریقے سے اب انسان کو کم از کم اس بات کا پتا لگتا ہے کہ وہ کیا تھا۔ اب پہلی مرتبہ اس نے اپنے ہیجانات اور جبلتوں کے متعلق سوچنا شروع کیا ہے ورنہ پہلے تو وہ ان پر جلدی سے ایک طائرانہ نظر ڈالتا ہوا گذر جاتا تھا، اب وہ انھیں خارجی حیثیت سے دیکھتا ہے اور جونہی وہ خارجی حیثیت سے سامنے آتے ہیں، وہ ان سے چھٹکارا پانے کی کوشش کرتا ہے۔

سانٹایانا (Santayana) جب یہ کہتا ہے " کوئی حالت بھی اتنی ہیبت ناک نہیں ہوتی کہ ذہن جمالیاتی تسکین کی خاطر دم بھر ٹھہر کر غور و خوض کرے اور اس کی ہیبت میں کوئی کمی واقع نہ ہو" تو دراصل وہ فن کے ذریعہ قاری یا تماشائی کی جذباتی اصلاح کے اسی پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

پُرجوش ہیجانات کی جذباتی اصلاح سے خود شاعر کو بہت ہی سکون اور آرام ملتا ہے انسانی فطرت کا یہ ایک مسلّمہ قانون ہے کہ کسی بھی رجحان یا قوت کا اپنے مقصد کے حصول کے لیے بروئے کار آنا ہمیں خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح فنِ لطیف اور بیداری کے خوابوں میں خیالی طور پر جب یہ رجحانات یا قوتیں حصولِ مقصد کے لیے کوشاں ہوتی ہیں تو اس سے بھی ہمیں ایک خوش گوار تسکین حاصل ہوتی ہے جیسے کہ اردو کے مشہور مثنوی نگار میر حسن نے

کہا ہے :

خارِ حسرت بیاں سے نکلا　　　دل کا کانٹا زباں سے نکلا

شعر کہنے سے شاعر کے دل کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے، نظم لکھنے سے وقتی طور پر اسے تمام ذہنی کش مکشوں سے نجات مل جاتی ہے، کسی تشبیہ یا تصور کو مکمل کرنے اور معروضی جامہ پہنانے میں شاعر کے تمام ہیجانات کو مربوط اظہار کا ایک موقع ملتا ہے اور اس سے نمایاں طور پر مسرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ تصور یا تشبیہ کو مکمل کرتے وقت عالم ریاضی یا ماہر طبیعیات کی طرح اس کی حالت پر سکون نہیں ہوتی، شعر کہتے وقت اس کے جذبات میں ایک ہیجان پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ہیجان بالآخر سکون اور آرام میں بدل جاتا ہے۔

جس طرح یہ نظریہ عام شاعری اور آرٹ کے متعلق صحیح ہے اسی طرح المیے کے متعلق بھی یہ بالکل درست ہے۔ المیہ لکھنے سے مصنف کا سارا ذہنی خلفشار دور ہو جاتا ہے۔ اگرچہ المیے کے مخصوص جذبات انفرادی طور پر ناخوش گوار ہوتے ہیں لیکن ایک ساتھ مل کر جب ان کا اظہار ہوتا ہے تو ان کی تلخی اور ناخوش گواری بہت کچھ کم ہو جاتی ہے، اس کے احساسات غم و خوشی کا ایک عجیب و غریب مرکب ہوتے ہیں۔ شیلے نے المیے کے ان ہی جذبات کے خیالی اظہار کے تجربے کے متعلق لکھا ہے،

" ہمارے سب سے شیریں اور سہانے گیت انتہائی غم اور دکھ سے بھرپور ہوتے ہیں "۔

المیہ جذبات کے مربوط اظہار سے شاعر کے ذہن کو ایک خاص قسم کا سکون، ایک عجیب طمانیت اور ایک انوکھی لذت حاصل ہوتی ہے۔ نطشے کی اصطلاح میں المیے میں ڈایونیسی (Dionysian) جوش و خروش اپالو کی خوابی تصاویر کا روپ بھر کر دھیما اور ہلکا پڑ جاتا ہے اور اس طرح ڈایونی سس کا خلقی درد دکھ کم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، المیے سے پہلے تو مصنف کے جذبات کی اصلاح ہوتی

ہے اور بعد میں قارئین و ناظرین کے جذبات کی۔ یہ ضرور ہے کہ موخرالذکر صرف اسی صورت میں ڈرامے سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جب کہ ان کی ذہنی ساخت بھی مصنف کی ذہنی ساخت سے مشابہ ہو۔ جو چیز المیے کی تخلیق کے لیے ضروری ہے، وہی اس کے دوبارہ احیا کے لیے بھی ضروری ہے جیسا کہ کروچے (Croce) نے کہا ہے،

" فطری ذہانت —— یعنی تخلیقی قوت اور ذوق سلیم یعنی وہ قوت جو اچھے برے کا فیصلہ کرتی ہے —— ان دونوں میں حقیقی تطابق ہونا لازمی ہے۔ مطالعے کے دوران میں ہماری اور شاعر کی روح ایک ہی ہوتی ہے اور دونوں میں کامل یگانگت پیدا ہو جاتی ہے "۔

المیے کی تخلیق سے شاعر کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے جن میں قابل ذکر ہیبت اور رحم کے جذبات ہیں۔ المیے کے اثر کا انحصار جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے، ہمارے اور مصیبت زدہ ہیرو کے درمیان مشابہت پر نہیں ہوتا۔ تجزیہ و تحلیل کے آخری نتیجے میں اس کی وجہ یہی ظاہر ہوتی ہے کہ اس کا مصنف ہماری ہی طرح ہے، پڑھنے والے میں اس کا دوبارہ احیا اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اس میں بھی یہی ہیجانات پیدا ہوں اور اس کو بھی اسی قسم کے جذباتی اخراج کا تجربہ ہو جو مصنف کو ہوتا ہے۔ شعر کی تخلیق میں شاعر کے ہیجانات بالواسطہ اپنا مقصد پورا کر لیتے ہیں اور پڑھنے کی صورت میں پڑھنے والے کے ہیجانات کا بھی مقصد پورا ہوتا ہے۔

جس طرح پہلی صورت میں مقصد کے بالواسطہ پورا ہونے سے سکون و آرام ملتا ہے، اسی طرح دوسری صورت میں بھی سکون و آرام ملتا ہے۔ ہیجان پر ہیجان پیدا ہوتا ہے اور خارج ہو جاتا ہے، جذبات پر جذبات برانگیختہ ہوتے ہیں اور ان کی اصلاح ہوتی ہے اور گہری توجہ کے باوجود ہمیں سکون و آرام کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بوچر نے کہا ہے:

" ڈرامہ ان جبلتوں کے اظہار کا ایک بے ضرر اور خوش گوار طریقہ ہے جو اپنی تسکین کے لیے کوشاں ہیں اور جو حقیقی زندگی کی بہ نسبت زیادہ آزادی سے یہاں تسکین پذیر ہوتی ہیں۔ محض جذبات جو حقیقی زندگی سے ہم یہاں اپنے ساتھ لاتے ہیں، مصنوعی طور پر برانگیختہ ہوتے ہیں اور وہ یا کم از کم ان کے ہیجان خیز عناصر خارج ہو جاتے ہیں اور جذبات کے اخراج کے بعد اس طرح ایک "خوش گوار سکون کی صورت میں جذباتی اصلاح بھی ہو جاتی ہے"۔

ارسطو کا نظریۂ شاعری افلاطون کے نظریے سے بالکل متضاد ہے۔ افلاطون کے نزدیک شاعری جذبات کی پرورش کرتی ہے، ان کی اصلاح نہیں کرتی، بھوکا مارنے کے بجائے وہ انھیں غذا بہم پہنچاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ شاعری جذبات کو بھوکا نہیں مارتی بلکہ ایک حد تک وہ غذا بھی بہم پہنچاتی ہے کیوں کہ عارضی طور پر وہ جذبات کو ابھارتی بھی ہے لیکن صحیح معنوں میں پیاس بجھانا، بھوک کو رفع کرنا یا کسی اور اشتہا کی تسکین کرنا اسے غذا بہم پہنچانے کے مترادف نہیں، غذا تو در اصل جسم کو ملتی ہے نہ کہ اشتہائے متعلقہ کو۔ فطری ہیجانات اور خواہشات کے اظہار یا ان کی تسکین سے ہر صورت میں غذا تو جسمانی صحت ہی کو ملتی ہے۔

شاعر کی خواہشات اور جذبات میں تھوڑی دیر کے لیے ہیجان ضرور پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ہیجان ہی ان کی موت کا باعث ہے۔ جس طرح کھانے سے بھوک رفع ہو جاتی ہے اور پانی پینے سے پیاس بجھ جاتی ہے اسی طرح فن کار کی تخلیق اور ناقد کی تنقید سے ان کے اپنے ہیجانات اور خواہشات کا بھی زور کم ہو جاتا ہے جو ان کی روحانی صحت میں اضافہ کرتی ہے۔

جمال پرستوں اور فن کاروں میں دہقانیوں کی سی سطحی جذباتیت نہیں ہوتی۔ میلوڈرامے پڑھ کر ان پر کبھی وجد یا حال کی کیفیت نہیں طاری ہوتی۔ فن سے جذباتیت کم اور

رقت قلب دور ہو جاتی ہے لیکن جہاں فن سے جذباتیت کم ہو جاتی ہے، حس لطیف میں اس سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ جذباتیت اور حس لطیف میں بہت فرق ہے اور افلاطون اسی فرق کو سمجھنے میں ناکام رہا ہے۔ جذباتی لوگوں کے برعکس حس لطیف رکھنے والے اشخاص شوخ رنگوں سے کبھی متاثر نہیں ہوتے، سادہ لوح شخص تو اونچی اور بے سری موسیقی کی رَو میں بہہ جاتا ہے لیکن ماہر موسیقی کی سماعت پر یہ بھدے نغمے گراں گذرتے ہیں۔

عام لوگوں کی طرح شاعر یا ادبی نقاد بھونڈے جذبات یا پرانے اور فرسودہ خیالات کے اظہار پر کبھی خوش نہیں ہوتا۔ جذبات کے صرف نازک اور لطیف پہلو ہی جو عوام کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں، اس کی روح کے تاروں کو چھیڑتے ہیں۔ جو چیز اس کی روح کے ایک نئے تار کو چھیڑتی ہے یعنی ایک مخفی ہیجان کو ابھارتی ہے، وہی اس کے نفس کو بھی اپیل کرتی ہے لہذا المیہ مصنف اور قاری کے لیے صحت کا سرچشمہ ہی نہیں بلکہ اس سے نفاست اور لطافت کو بھی تقویت پہنچتی ہے۔

پس المیے کے ذریعے جذبات کی اصلاح ایک ناقابل تردید حقیقت ہے اور ارسطو نے اس حقیقت کو اجاگر کر کے ایک زبردست علمی خدمت انجام دی ہے، اس سلسلے میں اس نے اپنے پیشروؤں کے نظریے میں بڑا اضافہ کیا ہے۔ بہر حال اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ارسطو نے جذبات کی اصلاح کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، وہ حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا نظریہ بہت زیادہ دور رس نہیں۔ یہ کہنے میں وہ بالکل حق بجانب ہے کہ المیے کے ذریعے قاری اور تماشائی کے رحم و خوف کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے لیکن اس نے مصنف سے اس کے کو قطعی نظر انداز کر دیا ہے۔ بے شک المیے سے قاری اور تماشائی کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے لیکن یہ مسئلہ تو محض ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے، اس سے زیادہ اہم حقیقت یہ ہے

المیے سے سب سے پہلے خود مصنف کے جذباتی رنگ لیے ہوئے ہیجانات اور رجحانات کی اصلاح ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، ارسطو نے جذباتی اصلاح کے اس پہلو پر غور نہیں کیا جس کو بعد میں ہیگل نے اجاگر کیا ہے یعنی جذبات کی تسکین و تخفیف میں خود غور و خوض کی اہمیت۔

اس کے علاوہ ارسطو نے شاعر کو چند مخصوص طریقوں سے رحم اور خوف کے جذبات ابھارنے کا مشورہ دینے میں بھی غلطی کی ہے۔ فلسفی کو المیے اور المیے کے مصنفوں کے مطالعے کا حق ضرور پہنچتا ہے لیکن اس قسم کے مشورے دینا اس کے دائرۂ عمل سے باہر ہے۔ فن کسی بھی خارجی قانون کا پابند نہیں ہوتا، وہ مطلقاً آزاد ہوتا ہے۔ اظہار کوئی بھی اسلوب اختیار کر سکتا ہے، خارجی حیثیت سے کوئی خاص اسلوب اس کے لیے مقرر نہیں کیا جا سکتا۔

فن جیسا کہ ہیگل نے کہا ہے "اپنے دور انحطاط کے سوا، کبھی خارجی قانون اور اصول کی پابندی نہیں کرتا" یہ فن کار کے نظریۂ قدر اور اس کے انجام اور اس سے متعلق خود اس کے اپنے ردعمل کو ظاہر کرتا ہے۔ قاری کو متاثر کرتے یا اور کسی خارجی مقصد کے لیے اسے پیش نہیں کیا جاتا۔

فن کار کی ایک برجستہ و بے ساختہ فعلیت ہے اور اس کا مقصد اپنی ذات کی تکمیل کے سوا کچھ نہیں۔ یہ قدر اور غیر قدر کے ساتھ اس کے تصادم کا پیکر ہے جسے شاعر کا ذہن اپنے رنگ میں رنگ کر خارجی حیثیت بخشتا ہے، اس طرح خود اپنے لیے ہوئے ہیجانات اور خواہشات کا علانیہ اظہار کرتا ہے اور خود اپنی فعلیت کے میں بھی اضافہ کرتا ہے۔

المیے کا مقصد جذبات کی اصلاح صرف اسی حد تک کسی ذی روح ہستی کے عمل

کو بامقصد کہا جا سکتا ہے۔ اس کا ایک فطری مقصد ہوتا ہے لیکن اس مقصد کو حاصل کرنا المیے کے مصنف کا فرض نہیں۔ اس کے پیش نظر شعوری مقصد نہیں ہوتا، خود بخود والے المیاتی وجدان ہوتا ہے اور خود بخود غیر اختیاری طور پر اس کی تنظیم کر کے وہ اسے ایک خارجی شکل دے دیتا ہے اور اس طرح اپنے جذبات کی اصلاح کر لیتا ہے۔

ان تمام خامیوں کے باوجود ارسطو کے نظریۂ المیہ نے انسانی تاریخ میں پہلی بار کم از کم ایک بڑی صداقت کو تسلیم کیا ہے اور وہ یہ کہ فن سے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے۔

شعر اور ابہام

جاپانی شاعر ہاکانا کو کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

اس راہ کے تمام خطوط دھندلے پڑ جاتے ہیں
جس پر برف پڑی ہو اور کوئی انسان نہ چلا ہو!

ظاہری معنی تو فطرت کی ایک تصویر ہے مگر اشارتی معنی یہ ہیں کہ میری زندگی کے تمام خدوخال کسی کی سرد مہری اور بے توجہی کی وجہ سے معدوم ہو گئے ہیں اور میرے سفر زندگی کا کوئی صاف نشان باقی نہیں رہا۔

ایک اور جاپانی شاعر تسورایوکی کا ایک بند لیجیے:

پانی میں بسیرا کیے ہوئے چاند کا عکس میری انگلیوں سے لپٹا ہوا ہے،
میرے دل میں سوال اٹھتا ہے کہ ان سایوں کی دنیا میں وہ ہے بھی یا نہیں،
وہ تھا بھی یا نہیں!

ظاہری معنی تو ایک دلکش منظر فطرت کی تصویر ہے، شاعر پانی میں انگلیاں چلا رہا ہے جس سے چاند کا عکس ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا ہے اور شبہ ہونے لگا ہے کہ وہ عکس وہاں تھا بھی یا نہیں لیکن اشارتی معنی یہ ہیں کہ شاعر موت کے وقت اپنی گزشتہ زندگی پر نظر ڈالتا ہے اور کہتا ہے کہ زندگی ایسی بے حقیقت ہے جیسے چاند کا عکس جو پانی میں پڑ رہا ہو اور انسان اسے پکڑنے کی کوشش کرے تو وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر انگلیوں میں الجھنے لگے اور شبہ ہونے لگے کہ وہ عکس موجود بھی تھا یا نہیں!

افکارِ شریف

حسن

(رشحاتِ فکر میاں محمد شریف ایم۔ اے آکسن، ڈائرکٹر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور)

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے تو کہاں ملا مجھے کب ملا
مجھے بھا گئی تیری کیا ادا کہ اسیرِ دام، سدا رہا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی شکلِ شفقتِ مادری کبھی بن کے شمع میں روشنی
کبھی ہو کے چاند کی چاندنی میرے دل کو تو نے لبھا لیا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی کوکلوں کی صدا تھا تو کبھی قمریوں کی نوا تھا تو
جو ہزار زمزمہ سا تھا تو کبھی بھیرویں تھا ملار تھا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی نور ہو کے جھلک دیا کبھی تارا بن کے چھٹک دیا
کبھی غنچہ ہو کے چٹک دیا کبھی طیر بن کے چہک دیا
مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تھا خرامِ سروِ کنارِ جُو جو گلوں میں بیٹھا تو رنگ و بو

جو اُڑا تو بن کے نوائے کُو — میں ہزار بار سُنا کیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

رُخِ ماہ جبیں میں حیا بنا — کسی سنگ دل میں جفا بنا

کسی نازنیں کی ادا بنا — دلِ عاشقاں میں وفا بنا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کہیں رخ سے پردہ اٹھا دیا — کہیں لب سے نغمہ سنا دیا

کہیں زد پہ دل کبھی آ گیا — تو نگاہ کا تیر چلا دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی برق بن کے چمک گیا — جو کمر بنا تو لچک گیا

کبھی ہو کے چال مٹک گیا — دلِ زار تھا کہ پھڑک گیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کسی گل سے گفت و شنید میں — دمِ یاس شکل امید میں

لب لعل گوں کی مکید میں — مجھے تو نے کیسا مزا دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو سحاب بن کے برس گیا — مری کشتِ دل کو ہرا کیا

کبھی برق بن کے جلا دیا — کبھی نور تھا کبھی نار تھا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

کبھی درد بن کے سوا ہوا — غم و رنج و آہ و بکا ہوا

کسی غم زدہ کی دعا ہوا — تو شکستِ دل کی صدا ہوا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو ہی غزنوی تھا ایاز تھا　　تو ہی ناز تھا تو نیاز تھا
تو ہی سوز تھا تو ہی ساز تھا　　تو ہی حسن و عشق کا راز تھا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو چمن میں گل کبھی خار تھا　　دم سنے تھا بانگ ہزار تھا
تو خزاں تھا فصلِ بہار تھا　　تو جہاں میں لیل و نہار تھا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

تو جہاں کے راگ کا ساز تھا　　تو عدم میں ہست کا راز تھا
تو عجیب شعبدہ باز تھا　　کہ طلسم دہر بنا دیا

مجھے یاد ہے مجھے یاد ہے

ایک بے کس کی موت پر!!

مرنے والے یہ بے بسی تیری
ہائے اس درجہ بے کسی تیری

کاش تو کنجِ باغ میں مرتا
جاں فدائے جہانِ بو کرتا

نالہ اٹھتا زبانِ سوسن سے
چشمِ نرگس سے اشکِ خوں گرتے

دل میں لالہ کے داغ ہو جاتا
غنچہ سرگرمِ کاغ ہو جاتا

نعش پر آبدیدہ گل ہوتے
جیب و داماں دریدہ گل ہوتے

گریہ سامانیِ سحر ہوتی!
چاکِ دامانیِ سحر ہوتی

گر سیہ پوش شامِ غم ہوتی
گریاں شبنمِ سپیدہ دم ہوتی

بلبلیں تیری نوحہ خواں ہوتیں
خونِ دل سے گہر فشاں ہوتیں

صحنِ گلشن میں شور و غل ہوتا
شورِ ہنگامۂ قیامت سا

قمریاں سرو پر صنوبر پر
بامِ شمشاد و فرشِ اذخر پر

تیرے ماتم میں نوحہ گر ہوتیں
محوِ زاری بچشمِ تر ہوتیں

بھنورا ہر سو ہوا میں اڑ اڑ کر
بین کر ماتمی سیہ چادر!

اشکِ حسرت بکھیرتا جاتا
بین ماتم میں چھیڑتا کیا کیا

برگِ گل سے بناتے تیرا کفن
مل کے پڑھتے جنازہ مرغِ چمن

فرش گل پر تجھے لٹا دیتے — اور لپک کر تجھے سلا دیتے
چاندنی چادر ضیاء ہوتی — تیرے مرقد پہ کیا فضا ہوتی
طائران ہوا اڑا کرتے — تیرے بالیں پہ فاتحہ پڑھتے

کوئی جگنو چراغ ہو جاتا
تو جو محو فراغ ہو جاتا

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادّہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے، اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہوسکے۔

مطبوعات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ———

حکمتِ رومی: مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح۔ قیمت ۵۰ء۳ روپے۔

تشبیہاتِ رومی: اس میں بہت تفصیل کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رومی سا نبّاضِ فطرت دلکش تشبیہوں

سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات: خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلۂ اجتہاد: قرآن۔ سنت۔ اجماع۔ تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۲ روپے

افکارِ غزالی: امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ء ۸ روپے

سرگزشتِ غزالی: امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳ روپے۔

تعلیماتِ غزالی: امام غزالی کی بے نظیر تصنیف احیاء کے مطالب کی آزاد اور توضیحی تلخیص قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابن خلدون: عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اوّل ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ / ۴ روپے

عقلیاتِ ابن تیمیہ۔ قیمت اخباری کاغذ ۸ روپے۔ سفید ۱۰ روپے

مکتوب مدنی: قیمت ۵۰ / ۱ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواروی

اسلام دینِ آسان: حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

مقامِ سنت: وحی۔ حدیث۔ اتباع سنت۔ مسائل حدیث۔ اطاعتِ رسولؐ۔ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ / ۱ روپے

انتخابِ حدیث: احادیث کا انتخاب۔ قیمت ۵ روپے

گلستانِ حدیث:

پیغمبرِ انسانیت:

اسلام اور موسیقی: اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۳٫۷۵ روپے

ازدواجی زندگی کے قانونی تجاویز: قیمت ۱٫۲۵ روپے

مسئلۂ تعدد ازدواج: قیمت ۱٫۷۵ روپے **تحدید نسل**: قیمت ۷۵ پیسے

اجتہادی مسائل: ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا ازسرنو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

زیردستوں کی آقائی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکۃ الآراء کتاب "الوعد الحق" کا اردو ترجمہ۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے۔

الفخری: یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مورخ ابن طقطقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۵٫۲۵ روپے

اسلام اور فطرت: قیمت ۲٫۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق: اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف: اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے۔

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری: قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ قیمت حصہ اوّل ۷٫۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے۔

سیاست شرعیہ: سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اسلامی حکومت کی تشریح۔ قیمت ۵ روپے۔

اسلام میں عدل و احسان: قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہا نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶٫۵۰ روپے

تاریخ دولت فاطمیہ: قیمت اخباری کاغذ ۹ روپے۔ سفید ۱۲ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔اے ــــــــ

تاریخ جمہوریت: جمہوریت کی مکمل تاریخ۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔اے آنرس کے نصاب میں شامل ہے قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا: انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ اس کتاب کے مطالعہ سے نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۱۰ روپے۔ قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاح معاشرہ: معاشرہ کی اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ یہ ہے موضوع کتاب قیمت ۲٫۲۵ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج: قیمت اخباری کاغذ ۴٫۵۰ روپے۔ سفید کاغذ ۶ روپے

○ **اسلام کی بنیادی حقیقتیں:** اس کتاب میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۲ روپے۔ **محمد مظہر الدین صدیقی** (سابق رفیق ادارہ) ــــــ **اسلام اور مذاہب عالم:** مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ **اسلام میں حیثیت نسواں:** قیمت ۳٫۵۰ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ اخلاق:** قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کی تشریح قیمت ۲ روپے ○ **اسلام کا نظریۂ تاریخ:** قرآن کے پیش کردہ اصول تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ **اسلام کا معاشی نظریہ:** قیمت ۱٫۵۰ روپے ○ **دین فطرت:** دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۱٫۵۰ روپے ○ **عقائد و اعمال:** عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث۔ قیمت ۱ روپیہ ○ **مقام انسانیت:**

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ) ــــــ **مذاہب اسلامیہ:** مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث قیمت ۷ روپے ○ **بیدل:** قیمت ۷٫۵۰ روپے

○ اسلام اور حقوقِ انسانی: قیمت ۱۰٫۵۰ روپے ○ اسلام میں حریت، مساوات اور اخوۃ: قیمت ۱۲٫۲۵ روپے۔ **محمد رفیع الدین** (سابق رفیق ادارہ) ——— قرآن اور علم جدید: قیمت ۶٫۵۰ روپے ○ اسلام کا نظریۂ تعلیم: قیمت ۱۰٫۰۰ روپے۔ **دیگر تصانیف** ——— ○ تہذیب و تمدن اسلامی: (رشید اختر ندوی) قیمت حصہ اول ۹٫۰۰ روپے۔ حصہ دوم ۷٫۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے ○ مسلم ثقافت ہندوستان میں: (عبدالمجید سالک) قیمت ۱۲ روپے ○ مآثر لاہور (سید ہاشمی فریدآبادی) قیمت ۴ روپے۔ ○ مسلمانوں کے سیاسی افکار (رشید احمد) قیمت ۵٫۷۵ روپے ○ اقبال کا نظریۂ اخلاق (سعید احمد رفیق) قیمت مجلد ۴ روپے۔ غیر مجلد ۳ روپے ○ مسئلۂ زمین اور اسلام (شیخ محمود احمد) قیمت ۴٫۲۵ روپے ○ سکھ مسلم تاریخ (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۰۰ روپے ○ گرنتھ صاحب اور اسلام (ابوالامان امرتسری) قیمت ۲٫۵۰ روپے ○ اسلام اور تعمیرِ شخصیت (عبدالرشید) قیمت ۴٫۵۰ روپے ○ اسلامی اصولِ صحت (فضل کریم فارانی) قیمت ۳٫۵۰ روپے

تراجم ——— طب العرب (حکیم علی احمد نیر واسطی) ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۷٫۵۰ روپے ○ ملفوظاتِ رومی (عبدالرشید تبسم) یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ ما فیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے قیمت ۷٫۲۵ روپے ○ حیاتِ محمدؐ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۲٫۵۰ روپے ○ فقہ عمرؓ (ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی) یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی تالیف "رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ" کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۴٫۷۵ روپے ○ تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ: (محمد حسین زبیری) ڈاکٹر احمد شلبی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ قیمت ۷ روپے ○ مجموعۂ تفاسیر ابومسلم اصفہانی (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۳٫۵۰ روپے ○ موسیقی کی شرعی حیثیت (رفیع اللہ۔ سید نصیر شاہ) قیمت ۲ روپے۔

انگریزی کتب کی فہرست صفحہ ۲ پر ملاحظہ ہو

سیکرٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 116. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 126. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *Professor M. M. Sharif* Demy 8vo., pp. xii, 219. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *Professor M. M. Sharif.* Demy 8vo., pp. iv, 153. Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xxiv, 350. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. xii, 263. Rs 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. viii, 157. Rs. 3.75

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal.* Revised edition. Demy 8vo., pp. xv, 196 Rs. 10

Fundamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim.* Demy 8vo., pp. 17. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. viii, 304. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics. by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. iv, 75. Rs. 2.50

Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar.* Demy 8vo., pp. x, 77. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. viii, 415 Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp. vii, 182. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi.* Demy 8vo., pp 47. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal.* Demy 8vo., pp xx, 156. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.* Demy 8vo., pp 117. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *Dr. S. M. Yusuf.* Royal 8vo., pp. iv, 48. Rs 2.50

Pilgrimage of Eternity, Eng. tr. of Iqbal's *Javid Namah* by Mahmud Ahmad. Royal 8vo., pp xxviii, 187. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce* Royal 8vo., p. xii, 158. Rs. 7.50; Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Dr. Muhammad Rafiuddin.* Demy 8vo., pp. iv, 44. Re. 1.

Islam in Africa by *Professor Mahmud Brelvi* Royal 8vo., pp. xxxvi, 655. Rs. 22.50

ثقافت لاہور

صفر المظفر ۱۳۸۶ (جون ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ———— شمارہ ۶

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ

مدیر
رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد سعید شیخ — محمد حنیف ندوی

محمد جعفر پھلواروی — شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے ———— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
محمد اشرف ڈار، سیکریٹری، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور	دین محمدی پریس، لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

رئیس احمد جعفری

"اٹوٹ انگ" کی تاریخی کہانی

کشمیر پر بھارت جب اقتدار کا دعویٰ کرتا ہے تو جنرل ڈیگال یاد آجاتے ہیں۔

دوسری جنگ عظیم کے دوران میں سامراجی ذہنیت بدستور قائم تھی۔ مسٹر چرچل نے ایوان عام میں ایک مرتبہ برطانوی مقبوضات کی آزادی و خودمختاری کے سلسلے میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا،

"میں ملک معظم کی حکومت کا دیوالہ نکالنے کے لیے وزیراعظم نہیں بنا ہوں۔"

جنرل ڈیگال لندن میں مہاجرت کی زندگی بسر کر رہے تھے، اور ان کے ساتھ فرانس کی حکومت بھی جلاوطنی کے شب و روز بسر کر رہی تھی۔ لیکن جب ان فرانسیسی مقبوضات کے بارے میں سوال کیا جاتا تھا تو نہایت اطمینان سے وہ شخص جس کے وطن پر ہٹلر کی فوجیں قابض تھیں جواب دیتا تھا،

"فرانس اپنے مقبوضات سے دست کش نہیں ہو سکتا۔"

ہالینڈ کی حکومت بھی انڈونیشیا کے بارے میں ــــ جس پر جاپان قابض تھا ــــ صاف الفاظ میں اپنے مقبوضات کو اپنائے رکھنے پر مصر تھی۔ بلجیم کے شاہ لیوپولڈ جرمنی کی تاخت و تاراج سے ہراساں اور سراسیمہ ہو کر، لندن میں اپنی "حکومت" سمیت قیام فرما تھے، لیکن اگر ان کے افریقی مقبوضات کی آزادی کے بارے میں کوئی گستاخ سوال کر بیٹھتا تھا تو بڑے کڑے تیور سے جواب دیتے تھے،

"واہیات سوالات ہیں یہ!"

یہی حال دوسری سامراجی حکومتوں کا بھی تھا۔

لیکن دوسری جنگ عظیم کے اختتام کے بعد حالات نے تیزی سے پلٹا کھایا، اور محکوم اقوام کا حق خود ارادیت میثاق اوقیانوس " (ایٹلانٹک چارٹر) کے ذریعہ سب کو تسلیم کرنا پڑا۔ اگرچہ یہ عمل تدریجی مراحل سے گزرا، یعنی ایسا نہیں ہوا کہ تمام محکوم ممالک دفعۃً آزاد ہو گئے ہوں، لیکن بہرحال اصول تسلیم کر لیا گیا، اور اس پر سست روی سے سہی، عمل درآمد شروع ہو گیا۔ برطانیہ، ہالینڈ، بلجیم، اور دوسرے سامراجی ممالک رفتہ رفتہ اپنے مقبوضات و مفتوحات سے دست بردار ہوتے گئے۔

با دلِ ناخواستہ فرانس کو بھی اس پالیسی پر عمل کرنا پڑا۔

شام اور لبنان سے فرانس کی بالادستی اور حاکمیت ختم ہو گئی، مشرق بعید کے مقبوضات کو بھی، جنھیں وہ کلیجہ سے لگائے ہوئے تھے اسے چھوڑنا پڑا۔ مراکش اور تیونس کو حد درجہ بے ادبی کے ساتھ اور طرح طرح کی پابندیوں کے ساتھ بہرحال اس نے آزادی کا پروانہ عطا کیا۔

لیکن الجزائر کا معاملہ جب بھی اٹھایا گیا فرانس کی ہر حکومت نے، اور جنرل ڈیگال نے بھی اپنے پہلے دور فرمانروائی میں صاف، واضح اور غیر مشتبہ الفاظ میں اعلان کر دیا کہ الجزائر کی آزادی یا حق خود ارادیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ " فرانس کا الوٹ انگ " ہے۔ فرانس ان علاقوں کو جو اس کے نہیں تھے بے شک آزاد کر سکتا ہے اور کر رہا ہے لیکن جو سرزمین صرف اس کی ہو، اسے آزاد کرنے کے معنی یہ ہیں کہ فرانس کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا اصول تسلیم کر لیا جائے، اور ظاہر ہے کسی قیمت پر بھی فرانس کو اس پر آمادہ نہیں کیا جا سکتا، فرانس اپنی بربادی کے فرمان پر خود ہی دستخط کر دے، یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں۔

اس دعوے کی بنیاد کیا تھی؟

بنیاد یہ تھی کہ فرانس کے دولت مندوں نے الجزائر کو اپنے روپے سے گویا خرید

لیا تھا۔ وہاں کے کاروبار صنعت، تجارت حرفت اور زراعت پر وہ قابض تھے۔ وہاں کی سرسبز و شاداب زمینوں کو انھوں نے خرید لیا تھا۔ وہاں کے شہروں میں ان کے عظیم الشان مکانات تھے۔ دکانیں تھیں، جائدادیں تھیں، عمارتیں تھیں، اور یہ سب کچھ پشتہا پشت سے ہوتا چلا آرہا تھا۔ الجزائر میں فرانس کے جو باشندے آباد تھے اپنے مفاد کی خاطر انھوں نے اسے تقریباً اپنا وطن بنا لیا تھا۔ یہیں پیدا ہوئے تھے، یہیں جوانی کے مزے لوٹتے تھے، یہیں بوڑھے ہوتے تھے، یہیں مرتے تھے اور یہیں دفن ہوتے تھے۔ اس کثرت سے فرانسیسی نہ کسی دوسری نوآبادی میں اقامت گزیں تھے، نہ اس کثرت سے کسی اور نوآبادی میں انھوں نے سرمایہ لگایا تھا۔ الجزائر کی آزادی کے معنی یہ تھے کہ یہ اربوں روپے ضائع ہو جائیں، یہ وسیع و عریض جائدادیں چھن جائیں، یہ دولت بخش روزگار ہاتھ سے نکل جائے۔ وطن میں اجنبی بن کر رہ جائیں اور وہاں آبادکاری کے مصائب اور مشکلات سے دوچار ہوں۔ اس کے لیے نہ فرانسیسی تیار تھے نہ فرانس کی حکومت۔

لیکن الجزائر آزادی کے لیے کٹتا رہا، مٹتا رہا، فنا ہوتا رہا۔

یہاں تک کہ ڈیگال صاحب دوبارہ برسر اقتدار آئے۔ اس مرتبہ بھی انھوں نے شروع شروع میں الجزائر کے "الوٹ انگ" کی رٹ لگائی۔ لیکن رفتہ رفتہ حقیقت پسندی کی طرف مائل ہونے لگے، اور آخر ایک روز انھوں نے پروانۂ آزادی عطا کرنے کا اعلان کر دیا۔

اس اعلان سے الجزائر کے فرانسیسی باشندے جوش غضب کے باعث پاگل ہو گئے۔ الجزائر میں مقیم فرانسیسی فوج بغاوت پر آمادہ ہو گئی اور اس کے کچھ حصے نے بغاوت کر بھی دی۔ الجزائر میں اور فرانس میں خون کی ہولی کھیلی جانے لگی۔ لیکن اس مرتبہ ڈیگال صاحب اپنے فیصلے میں اٹل تھے۔ آخرکار انھوں نے الجزائر کو آزاد کر دیا۔ بہ ظاہر یہ کارنامہ سرانجام دے کر انھوں نے الجزائر پر احسان کیا لیکن حقیقۃً اس کارنامے سے انھوں نے فرانس کو تباہی اور بربادی سے بچا لیا۔ اگر الجزائر آزاد نہ ہوتا تو فرانس ختم ہو جاتا۔ اس کا دیوالہ نکل جاتا، اور

بین الاقوامی طور پر اس کی ساکھ بھی کچھ نہ رہ جاتی۔ ڈیگال نے اتنا بڑا قدم الجزائر کے لیے نہیں اپنے ملک کی بھلائی اور سلامتی کے لیے اٹھایا تھا۔

بھارت بھی کشمیر کو اپنے اقتدار اعلیٰ کا تابع سمجھ رہا ہے، اور اسے آزاد کرنے سے انکار کر رہا ہے، حالانکہ وہاں نہ اتنے بھارتی آباد ہیں جتنے الجزائر میں فرانسیسی تھے نہ اس کا اتنا سرمایہ لگا ہے جتنا الجزائر میں فرانس کا لگا ہوا تھا۔

بھارت آج ڈیگال کے ۲۰ سال پہلے والے نقش قدم پر چل رہا ہے۔ وہ ناگاؤں سے آزادی کی بات چیت کر سکتا ہے، وہ نیپال کی آزادی تسلیم کر سکتا ہے۔ وہ بھوٹان اور سکم کو اپنے اقتدار اعلیٰ کی دھمکی نہیں دیتا حالانکہ ناگا لینڈ، نیپال، بھوٹان اور سکم کشمیر سے بہت چھوٹے اور غیر اہم ہیں لیکن وہ کشمیر کو چھوڑنے پر تیار نہیں ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر حالات ڈیگال جیسے مرد آہن کو موم بنا سکتے ہیں تو بھارت کی قیادت کب تک اپنے آہنی عزم کو برقرار رکھ سکے گی۔ آج اگر بھارت ڈیگال کے ۲۰ سال پہلے والے نقش قدم پر چل رہا ہے تو اسے یقیناً ڈیگال کے اس آخری نقش قدم پر بھی رہروی کرنی پڑے گی جس کا نتیجہ الجزائر کی آزادی کی صورت میں نکلا تھا۔

محمد حسام اللہ شریفی

نبی اکرمؐ اور اصلاحِ معاشرہ

آج سے چودہ سو سینتیس برس پہلے نو ربیع الاول کو اس ذات قدسی صفات نے اس دنیا میں ظہور کیا جسے کائنات کے لیے رحمت بنا کر بھیجا گیا تھا اور جس نے اپنی اسی رحمت سے کام لیتے ہوئے کائنات کی ساری تاریکیوں اور ظلمتوں کو روشنی سے بدل دیا اور انسانی معاشرے کی تمام خرابیوں کو دور کر دیا۔

نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے ظہور سے پہلے کی دنیا کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی خرابی ایسی نہ تھی جو دنیا میں نہ پائی جاتی ہو اور کوئی برائی ایسی نہ تھی جس میں اہل عرب مبتلا نہ ہوں۔ غرض سارا معاشرہ بگڑ چکا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت جوش میں آئی اور اس نے معاشرہ کی اصلاح و تطہیر کے لیے اپنے آخری پیغمبر جناب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جنہوں نے بہت قلیل عرصے میں دنیا بھر میں سب سے زیادہ بگڑے ہوئے معاشرے کی اصلاح نہایت عمدہ اور احسن طریقے سے فرمائی۔

رسول معظم نبی آخر علیہ السلام نے زندگی کے ہر شعبے کی اصلاح فرمائی اور معاشرے کا کوئی پہلو ایسا نہ رہا جس تک آپ کی نگاہ نہ پہنچ سکی ہو۔ اگرچہ معاشرے کی اصلاح کی خاطر نبی اکرمؐ کو ہر طرح کی تکالیف برداشت کرنا پڑیں لیکن تمام مصیبتیں سہنے کے باوجود بھی آپؐ نے معاشرے کی اصلاح و تطہیر کا کام جاری رکھا اور عمر مبارک کے کسی لمحے میں بھی یہ مقصد آپ کی نظروں سے اوجھل نہیں ہو سکا اور آپؐ کی جدوجہد

مسلسل اور سعیٔ پیہم کے نتیجے میں تیئیس سال کی مختصر سی مدت میں وہ مثالی معاشرہ وجود میں آگیا جس کی نظیر دنیا آج تک پیش نہ کرسکی۔

کسی شخص کی عدم موجودگی میں اس کی برائی بیان کرنے کو لوگ کتنا حقیر کیوں نہ سمجھتے ہوں لیکن بہ ظاہر اس معمولی سی چیز سے معاشرے میں جو بگاڑ پیدا ہوتا ہے اور گھر کے گھر جس طرح تباہ و برباد ہو جاتے ہیں اس سے ہر شخص واقف ہے۔ اسی لیے ایک دوسرے کے دلوں میں کدورت، نفرت اور دشمنی پیدا ہو جاتی ہے اور پھر یہی چیز معاشرے میں بگاڑ کا باعث بنتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کو روکا گیا اور ارشاد فرمایا:

"تم میں سے کوئی شخص کسی کی غیبت نہ کرے (القرآن)

اور غیبت کیا ہے؟

ذکرك اخاك بما یکرہ قیل: افرأیت ان کان فی اخی ما اقول؟
قال ان کان فیہ ما تقول فقد اغتبتہ وان لم یکن فیہ ما تقول
فقد بھتتہ (مسلم عن ابی ہریرہ)

"اپنے مسلمان بھائی کا ذکر اُن الفاظ میں کرنا کہ اگر وہ ان الفاظ کو سن لے تو ناپسند کرے۔ پوچھا گیا: اگر وہ برائی جو بیان کی جا رہی ہے اس میں موجود ہو تب بھی؟ فرمایا اگر وہ عیب جو تم نے بیان کیا ہے اس شخص میں موجود ہے تو غیبت ہے، اور اگر تمھارا بیان کردہ عیب اس میں نہیں پایا جاتا تو یہ بہتان ہے (جو غیبت سے کہیں زیادہ بڑھ کر ہے)

رشوت، معاشرے کا ایک رِستا ہوا ناسور ہے اور ہر دور اور ہر زمانے میں اس کی مذمت کی جاتی رہی ہے۔ حضورؐ نے اس کی مذمت ان الفاظ میں فرمائی:

"الراشی والمرتشی فی النار" (الحدیث)

رشوت لینے والے اور رشوت دینے والے کا ٹھکانا جہنم ہے

بلکہ اس کی جڑ بھی اکھاڑ کے رکھ دی:

عن ابن عمر فنهينا من التكلف (بخاری)

حضرت عبداللہ بن عمر نقل فرماتے ہیں کہ ہمیں تکلف سے روکا گیا اور یہ تکلف اور نمود نمائش ہی رشوت لینے کا سبب بنتے ہیں اور جب کوئی معاشرہ تکلف کی بیماری میں مبتلا ہو جائے تو اور لوگ جس طبقے سے تعلق رکھتے ہیں اس کے بجائے طبقۂ اعلیٰ میں شامل ہونے کی خواہش ان میں پیدا ہو جائے تو پھر ان تکلفات میں ان کی آمدنی ان کا ساتھ دینے سے انکار کر دیتی ہے اور لامحالہ انھیں "دستِ غیب کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے اپنی امت کو تکلفات میں پڑنے سے روک دیا۔

سود کے ذریعہ جس طرح غریبوں کی دولت کو ان سے چھینا جاتا ہے اور بعض حالتوں میں انھیں نانِ شبینہ تک سے محروم کر دیا جاتا ہے اسے کسی طرح بھی درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پھر اس سے وہ لوگ جن کے پاس کچھ رقم ہوتی ہے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں اور بغیر محنت و کوشش کے اپنے سرمائے میں اضافہ پر اضافہ کرتے چلے جاتے ہیں جس سے وہ لوگ کاہل اور معاشرہ کے لیے ناکارہ ہو کر رہ جاتے ہیں۔

یہ لوگ صرف اپنا بھلا جانتے ہیں، دوسروں کی بھلائی اور نفع سے انھیں کوئی غرض نہیں ہوتی۔ ایسے لوگوں سے معاشرے کی کسی قسم کی بھلائی کی توقع نہیں رکھی جا سکتی اور اسی وجہ سے اسلامی معاشرے میں سود کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

"جناب عبداللہ بن مسعودؓ نقل فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سودی کاروبار کرنے والے (سود لینے اور سود ادا کرنے والے) سودی کاروبار کے متعلق گواہی دینے والے اور سودی کاروبار کی خط و کتابت کرنے پر لعنت

لعنت فرمائی ہے۔ (ریاض الصالحین ص ۲۱۲)

جب کسی قوم اور کسی ملک کے لوگوں میں امارت کی حرص پیدا ہو جاتی ہے اور ہر آدمی امیرِ قوم، امیرِ صوبہ اور ہر راہ نما امیرِ ملک بننے کا خواہاں ہو اور اس مقصد کے لیے وہ ہر جائز و ناجائز ہتھکنڈے اختیار کرنا شروع کر دے تو سمجھنا چاہیے کہ اس معاشرے میں بگاڑ کی ابتدا ہو چکی ہے کیونکہ ایسے موقع پر ہر شخص اپنے مقابل کی پگڑی اچھالنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کی معمولی سے معمولی غلطی اور برائی کو بڑھا چڑھا کر دوسروں کے سامنے پیش کرتے ہیں نظر آتا ہے ؎

وعین السخط تبدی المساویا

اسی لیے جناب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ارشاد فرماتے ہیں،

"تم لوگ امارت کے خواہش مند ہو گے حالانکہ یہی چیز قیامت کے دن تمہارے لیے ندامت کا باعث ہو گی۔ (بخاری عن ابی ہریرہؓ)

اور امت کی رہنمائی کرتے ہوئے اس سلسلے میں یہ وضاحت بھی فرما دی کہ تمہیں اپنے لیے امیر منتخب کرتے وقت کن امور کو پیش نظر رکھنا چاہیے اور کس قسم کے لوگوں کو اپنا حاکم بنانا چاہیے۔

"تمہارے بہترین حاکم اور امراء وہ ہیں جن سے تم محبت رکھتے ہو، اور وہ تم سے محبت رکھتے ہیں۔ تم ان کے لیے دعائیں مانگتے ہو اور وہ تمہارے لیے دعائیں کرتے ہیں اور تمہارے بدترین حاکم وہ ہیں جن سے تم نفرت کرتے ہو اور وہ تم سے عداوت رکھتے ہیں اور تم ان پر لعنت بھیجتے ہو اور وہ تم پر لعنت بھیجتے ہیں۔ صحابہ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! کیا ایسے حاکموں کی اطاعت کرنے سے ہم اپنے آپ کو آزاد نہ کر لیں؟ حضورؐ نے ارشاد فرمایا، نہیں جب تک وہ تم میں

نماز قائم رکھتے ہیں۔" (مسلم عن عوف بن مالک)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بہترین حاکم وہ لوگ کہلانے کے مستحق ہیں جو عوام سے قریب ہوں، ان سے اپنا رابطہ قائم رکھتے ہوں، اور ہمہ وقت ان کی بھلائی میں مصروف رہتے ہوں۔ عوام ان کی حکومت کی سلامتی اور ان کی درازیٔ عمر کے لیے دعاگو ہوں اور جن لوگوں نے عوام سے دوری کو اپنا شیوہ قرار دے رکھا ہو اور ان کی بھلائی سے انھیں کوئی غرض نہ ہو بلکہ ان کے لیے مزید مشکلات پیدا کرتے رہنا ان کا پسندیدہ مشغلہ ہو، ان کی زبان پر، ان کے قلم پر اور ان کی آواز پر پابندی لگا دینے کو اپنی کامیابی سمجھ رکھا ہو ان کا شمار ناپسندیدہ حاکموں میں ہوتا ہے۔

دوسری روایت میں اطاعت امیر کے متعلق مزید وضاحت فرمائی کہ ان کی اطاعت اسی وقت کے لیے ہے جب تک ان کے احکام اور اللہ اور اللہ کے رسول کے مابین ٹکراؤ پیدا نہ ہو اور اگر اس کے برعکس صورت پیدا ہو جائے تو پھر ایک مسلمان کی شان یہ ہے کہ وہ ان کی بات بھی سننا بھی گوارا نہ کرے۔

"اگر اس کی جانب سے اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی کا حکم دیا جائے تو ایسی صورت میں اس کی بات سننا بھی گوارا نہ کرو اور نہ اس کی اطاعت کرو۔" (بخاری و مسلم عن ابن عمر)

معاشی اور دوسری مختلف پریشانیوں کی بنا پر جب معاشرے سے ذہنی سکون و اطمینان رخصت ہو جائے اور ہر طرف بے اطمینانی کا دور دورہ ہو جائے تو اس معاشرے میں معمولی معمولی باتوں پر دوسروں کو قتل کرنے اور اپنے آپ کو ختم کرنے کی وارداتیں عام ہونے لگتی ہیں ـــــ ضبط تولید کا پرچار کیا جانے لگتا ہے۔ مثبت اقدام اختیار کرنے کے بجائے منفی قدم اٹھائے جانے لگتے ہیں، مگر اسلامی معاشرے میں ان میں سے کسی بھی چیز کو درست نہیں سمجھا گیا۔

اسلام اور پیغمبر اسلامؐ نے ضبط تولید کو کسی طور پر مستحسن قرار نہیں دیا ـــ کہ اس کے ذریعے عصمت وعفت کے ختم ہو جانے کا امکان ہی نہیں بلکہ یقین ہے اور یہ چیز زنا کے پھیلنے میں ممد ثابت ہوتی ہے اور حالات و واقعات اس پر شاہد ہیں ـ تو کیا محض ایک موہوم امید کے سہارے اتنے عظیم نقصان کو برداشت کرنا عقلمندی اور دانائی کہلا سکتا ہے؟

معاشرے سے اس برائی کو ختم کرنے کے لیے خود اللہ تعالیٰ نے یہ حکم نازل فرمایا!

ولاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق (القرآن)

اور بھوک سے ڈر کر اپنی اولاد کو ختم نہ کرو۔

اور جناب نبی کریمؐ نے معاشرے کی اس گندگی کو دور کرتے ہوئے فرمایا:

"کیا تم میں سے خدا کے ساتھ شریک ٹھیراتا ہے اور والدین کی نافرمانی کرنا اور قتل نفس، اور جھوٹی قسم کھانا یہ تمام افعال کبائر میں سے ہیں۔"

(بخاری عن عبداللہ بن عمرو بن العاص)

رسول معظم نے ان چار باتوں کی نشان دہی کر کے ان سے بچنے کا حکم دیا اور ایک دوسری حدیث میں تنگیٔ رزق کا سبب بتلا دیا کہ جب کسی قوم میں زنا کی کثرت ہو جاتی ہے اور وہ لوگ ناپ تول میں کمی کو اپنا شعار بنا لیتے ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کے رزق میں کمی کر دی جاتی ہے اور غلّہ کم پیدا ہونے لگتا ہے، اور پھر وہ لوگ یہ رونا روتے ہیں کہ غلّہ کم اور کھانے والے زیادہ ہیں۔ لیکن اس کے علاج کی طرف توجہ نہیں کرتے کہ اپنے معاشرے سے زنا کو ختم کر دیں اور ناپ تول میں کمی کرنے والوں کو سختی سے اس حرکت سے منع کریں اور اس طریقے سے معاشرے کو فساد سے بچایا جا سکتا ہے۔

معاشرے میں فتنہ و فساد اور خرابی پیدا کرنے میں مرد و زن کا آزادانہ اختلاط

ی نمایاں کردار کرتا ہے۔ اس سلسلے میں مغربی ممالک کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ وہاں
ر دوزن کے آزادانہ اختلاط سے معاشرہ جس تیزی سے تباہی و بربادی کے گڑھے کی
لرف جارہا ہے اہل مغرب خود اس سے نالاں ہیں اور ہمارے ہاں کے اہل عقل و دانش
ن حالات سے بخوبی آگاہ ہیں۔

اسلامی معاشرے میں اس اختلاط کو روکنے کے لیے پردے کو لازمی قرار دیا
گیا ہے اور اپنے خاص رشتے داروں کے علاوہ کسی بھی مرد کے سامنے آنے کی اجازت
ہیں دی گئی۔ حد یہ ہے کہ امہات المومنین رضوان اللہ علیہن اجمعین کو سب سے پہلے
ردے کا پابند کیا گیا اور اپنے رشتے داروں کے سوا سارے مسلمانوں سے پردہ کرنے
کا حکم دیا گیا۔ اس معاملے میں ان کے ساتھ بھی کوئی رعایت نہیں برتی گئی۔

وقرن فی بیوتکن (القرآن)

وہ سب اپنے گھروں میں ٹھیری رہیں۔

"ام المومنین حضرت سلمہ رضی اللہ عنہا بیان فرماتی ہیں کہ پردے کا حکم
نازل ہوجانے کے بعد ایک مرتبہ میں اور میمونہ رض رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کے پاس بیٹھے تھے کہ عبداللہ ابن ام مکتوم آگئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
نے ہم دونوں کو پردہ کر لینے کا حکم دیا کہ تم دونوں پردے میں چلی جاؤ۔ ہم
نے کہا یارسول اللہ! کیا یہ نابینا نہیں ہیں؟ نہ یہ ہم کو دیکھتے ہیں اور نہ یہ ہمیں
پہچانتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم دونوں
اندھی ہو۔ تمھیں دکھائی نہیں دیتا؟ یعنی وہ تو دیکھنے سے معذور ہیں لیکن تم
ان کو دیکھ رہی ہو اور پردہ دونوں ہی طرف سے ہے۔"

مرد و عورت کے دائرۂ کار بالکل الگ الگ ہیں اور اسلامی معاشرے کی جانب
سے ان دونوں کی حدود متعین ہیں۔ گھریلو ذمہ داریاں عورت کو سونپی گئی ہیں اور بیرونی

معاملات مرد کے سپرد کیے گئے ہیں ان دونوں میں سے جو فریق بھی اپنے حدود سے تجاوز کر کے دوسرے کے معاملات میں دخل دینے کی کوشش کرتا ہے، معاشرے میں فتنہ و فساد اور بگاڑ کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی ہے۔

معاشرے کے بگاڑ میں ان لوگوں کا بھی حصہ ہے اور اس کی سب سے زیادہ ذمہ داری انہی لوگوں پر ہے جو ذہنی غلامی میں مبتلا اور احساس کمتری کا شکار ہوتے ہیں اور جو صرف دوسروں کی نقالی کرنا جانتے ہیں خواہ یہ نقالی زبان کی حد تک ہو، یا لباس، رہن سہن اور کھانے پینے کے طریقوں تک پھیل چکی ہو اور مردو زنانہ قسم کے لباس پہننا اور بال بنانا پسند کرتے ہوں یا عورتیں بالوں میں اور لباس میں مردوں کی نقالی شروع کر دیں یہ تمام باتیں کسی طرح بھی مستحسن قرار نہیں دی جا سکتیں اور اسلام نے اپنے ماننے والوں کو ان تمام قسموں کی نقالی سے روکا ہے!

"آدمی کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن سے اسے محبت اور تعلق ہو (اور جن کے راستے پر چلنا اسے پسند ہو)

جناب عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی اور ان مردوں پر جو عورتوں کے ساتھ مشابہت پیدا کرتے ہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے سر کے بال منڈوانے سے روکا ہے۔

اور حلقِ راس میں وہ تمام صورتیں آجاتی ہیں جن کا آج کل عام طور پر رواج ہے کہ چٹیا کٹا کر مردوں کی طرح بال بنا لیے جاتے ہیں۔

پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ پیغمبر آخرالزماں جناب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس بگڑے ہوئے معاشرے کی مکمل اصلاح و تطہیر فرمائی اس کی بنیاد

خوف خدا پر رکھی۔ جس معاشرے کی بنیاد خوفِ خدا کے علاوہ کسی اور چیز پر ہو گی، وہ معاشرہ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا، اور اس معاشرے کا درست ہونا اور اس کی اصلاح ہونا قطعی ناممکن ہے۔ اسی بنا پر اسلام نے خوف خدا کو اپنے معاشرے کی اصلاح کے لیے بنیادی ستون قرار دیا ہے۔

حضورؐ نے معاشرے کے جن جن پہلوؤں کی اصلاح فرمائی ان میں سے چند پہلو آپ کی خدمت میں پیش کیے گئے ہیں۔

آج معاشرے میں جو خرابیاں پیدا ہو چکی ہیں وہ اسی طرح دور ہو سکتی ہیں کہ ان معاملات میں نبی کریمؐ کی اطاعت کو اپنے لیے لازمی قرار دے لیا جائے اور ان ہدایات سے سرِ مو انحراف نہ کیا جائے۔ بصورت دیگر معاشرے کے بگاڑ میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا جائے گا اور آخر ایک دن وہ آئے گا جب اس کی اصلاح ناممکن ہو کر رہ جائے گی اس دن کے آنے سے پہلے پہلے ہمیں معاشرے کی اصلاح کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔

عبدالکریم ثمر

فاروقِ اعظمؓ

عہد آفریں شخصیت

تاجدار کون و مکان کی ذات گرامی اور آپؐ کی لازوال تعلیم سے جن نفوس قدسیہ کی زندگیاں امت کے لیے مثالی اور نمونہ ثابت ہوئیں ان میں خلفائے راشدین سرفہرست ہیں۔ اگر ان خلفائے اربعہ کے مبارک و مسعود دور پر مجموعی نظر ڈالی جائے تو ان کے سیرت و کردار ہمارے لیے مشعل راہ کا کام دیتے ہیں۔ اس عہد کے واقعات پڑھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسان اتنا مقتدر اور عظیم و جلیل ہو کر بھی اس قدر نیک اور سادہ ہو سکتا ہے۔ مسلمانوں کے صدر اول میں یہی وہ تابناک دور ہے جس کی مثال تاریخ انسانی میں نہیں ملتی۔

بلاشبہ تاریخ ان عظیم کرداروں کا ایک طویل سلسلہ اپنے اوراق میں محفوظ رکھے ہوئے ہے اور ان میں ہر شخصیت عزت و احترام کے قابل ہے لیکن ان عظیم میناروں کی بلندی یکساں نہیں ہے۔ کچھ ان میں اونچے ہیں، اور کچھ اس قدر رفیع الشان ہیں کہ ان کے کنگرے آسمان کی بلندیوں کو چھو رہے ہیں۔ ان میں فاروقِ اعظمؓ بلند قامت اور تاریخی شخصیت ہیں۔ ان کی پوری زندگی عظمت لازوال کا مجسمہ ہے۔

فاروقِ اعظم

مشہور مصری مؤلف محمد حسین ہیکل اپنی کتاب "عمرؓ" میں رقمطراز ہے کہ:

"فاروق اعظم رضؓ کی زندگی بلند تو اس وقت بھی تھی جب وہ دشت میں اونٹ چرایا کرتے تھے، کیونکہ آپ ایک اچھے خاندان کے چشم و چراغ تھے اور اس ناخواندگی کے دور میں لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔"

لیکن حقیقت یہی ہے کہ سرکار دوعالم کی نگاہِ کرم نے ہی ان کو اپنی فطری توانائیوں سے روشناس کرایا، اور ایک ایسے راستے پر ڈال دیا جس پر گامزن ہو کر عمرؓ فاروق اعظمؓ بن گئے۔ ان کی زندگی کا مطالعہ کرتے ہوئے ذہن میں اکثر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر آپ نے تاریخ عالم میں اس قدر بلند مقام کیونکر حاصل کر لیا اور ان میں وہ کونسی خوبی تھی جس نے ان کو اپنے دور کا بہترین حکمران اور صفِ اول کا رہنما بنا دیا۔

یہ معلوم کرنے کے لیے ہمیں آپ کی قبل از اسلام زندگی پر نظر ڈالنی پڑے گی۔ آپ عرب کے مشہور سلسلہ عدنان قبیلہ قریش کی شاخ عدی میں پیدا ہوئے جو انساب عرب اعلیٰ نسب رکھتے تھے۔ آپ کی ممتاز خاندانی روایات شہری ناموری سے مالا مال ہیں۔ پیدائش اور بچپن کے حالات بہت کم دستیاب ہوتے ہیں۔ لیکن جناب عمرو بن عاص کی روایت کے مطابق جب آپ پیدا ہوئے تو مجلس میں مبارک باد کا شور اٹھا، خطاب کے گھر بیٹا پیدا ہوا ہے۔ سن رشد کو پہنچے تو باپ نے خاندانی روایت کے مطابق اونٹ چرانے پر مامور کر دیا۔ خلیفہ مقرر ہونے کے بعد ایک مرتبہ وادی ضجنان سے گزرے تو آبدیدہ ہو کر فرمایا:

"اللہ اللہ ایک زمانہ تھا۔ میں نمدہ کا کرتہ پہنے اسی جگہ اونٹ چرایا کرتا تھا، اور جب تھک کر بیٹھ جاتا تو باپ سے مار کھاتا اور آج .... وہ دن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا میرے اوپر کوئی حکمران نہیں۔"

آپ کا بچپن عام بچوں کی طرح گزرا۔ لیکن لکھنا پڑھنا سیکھ کر امتیاز حاصل کر لیا تھا

قوت وطاقت کے اعتبار سے تمام ہم عمروں پر فوقیت حاصل تھی۔ شہر کا کوئی نوجوان بھی آپ کی جسامت اور قامت کو نہیں پہنچتا تھا۔ چہرے کی رنگت سفید تھی جس پر سرخی غالب تھی۔ رفتار تیز اور قدم فراخ رکھتے تھے۔ پہلوانی اور شہ زوری آپ کے محبوب مشاغل تھے۔

مذاق شعر نہایت شستہ تھا۔ انساب عرب میں اپنا حریف نہ رکھتے تھے۔ خود اعتمادی اور عزت نفس ایسے خصائص بھی بدرجۂ اتم رکھتے تھے۔ شرفائے عرب کے رواج کے مطابق سپہ گری اور خطابت کے فنون میں بھی مہارت تھی، اور اس جہالت کے دور میں بھی اپنے علم و حکمت کی وجہ سے سفارت اور فیصلہ منافرت کے اہم عہدہ پر فائز تھے۔ جب کبھی قریش کے درمیان کوئی نزاع پیدا ہوتا تو تمام لوگ آپ کے فیصلہ کو تسلیم کرتے۔ آپ بہترین متکلم تھے، اور فصاحت و بلاغت میں بھی بے نظیر تھے۔

بلازری کی روایت کے مطابق آپ قریش کے ان سترہ آدمیوں میں سے ایک تھے، جن کے علاوہ تمام شہر میں کوئی لکھنا پڑھنا نہیں جانتا تھا۔ شرفا میں آپ کا اونچا مقام تھا۔ شرافت، مہمان نوازی، شجاعت، دلیری، عالی حوصلگی، نسلی تفاخر اور کاروباری بصیرت بھی رکھتے تھے۔

آپ کی عمر کی ستائیس بہاریں گزر چکی تھیں کہ حرا سے اسلام کا آفتاب طلوع ہوا جس کی روشنی سے تاریخ انسانیت ایک نئی راہ پر گامزن ہوئی۔ چنانچہ مکہ کے دیگر امراء کی طرح آپ نے بھی سرور کائنات کے پیش کردہ اسلوب حیات کی بڑی شدت سے مخالفت کی اور اس معاملہ میں اس قدر آگے بڑھے کہ جو لوگ حلقۂ اسلام میں داخل ہوتے ان کو طرح طرح کی اذیتیں دے کر ان کی زندگی دو بھر کر دیتے۔

جب کبھی قرآن پاک یا نبی اکرمؐ کے ارشادات سنتے تو جاہلی حمیت جوش میں آجاتی بلاشبہ اس زمانہ میں آپ مسلمانوں کے دشمن مشہور تھے۔ لیکن عصبیت کے باوجود آپ

بڑے باشعور، حساس اور باعمل انسان تھے۔ آپ کی فطرت اور جبلت میں جو بلندی اور شرافت تھی، اس نے جلد ہی آپ کو اسلام کے سامنے سپر انداز ہونے پر مجبور کر دیا، کہ انسانی عظمت کا یہ ایک تابناک اور عظیم پہلو ہے۔

آپ اس وقت اسلام کی دولت سے مالا مال ہوئے جب مکہ مکرمہ میں کفار کی چیرہ دستیاں اپنی انتہا پر تھیں۔ مٹھی بھر مسلمانوں کو اپنی عزت اور حریت بچانے کے لیے گھروں میں دبکے رہنا پڑتا تھا۔ تمام شہر میں بربریت اور وحشت کا دور دورہ تھا۔ ایسے وقت میں آپ کا اسلام قبول کر لینا ایک معجزہ ثابت ہوا، جس نے اسلام اور مسلمانوں کو بے حد تقویت پہنچائی۔

قبولِ اسلام

آپ کے اسلام قبول کرنے کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک خود آپ کی ہے اور دوسری قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ لیکن مفکر اسلام حضرت احمد بن حنبلؒ کے نزدیک پہلی روایت موثق اور مستند ہے۔ آپ گئے تو تھے سرکار دو عالمؐ کو شہید کرنے کے ارادہ سے لیکن اس بارگاہ عالیہ سے اسلام کی دولت لیے واپس آئے، معجزہ ظہور پذیر ہو گیا، تو عظمت اپنی اصلی صورت میں متشکل ہو کر جلوہ گر ہو گئی۔ جن لوگوں کی قوت فیصلہ اور فرق و امتیاز کی حس تیز ہوتی ہے وہ طریق اختیار کرتے ہیں جو راستہ فاروق اعظمؓ نے کیا تھا۔

پہلے یہ فیصلہ تھا کہ ابن عبداللہؐ میرا ہم پلہ نہیں۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس سے معاشرہ میں افتراق و انتشار پیدا ہوتا ہے۔ نیز یہ اپنے آبا و اجداد کے دین سے صریحاً رو گردانی ہے۔ اس لیے عبداللہ کا بیٹا (نعوذ باللہ) گردن زدنی ہے۔ مگر جب ہمشیرہ اور برادر نسبتی نے ایک دوسرے پہلو پر سوچنے کا موقع فراہم کر دیا تو اس کا منطقی نتیجہ یہی تھا جو نکلا کہ جس کے کام پر اتنی بندشوں اور ایذا رسانیوں کے باوجود جاں نثاریاں بڑھ رہی ہیں اس میں ضرور کوئی غیر معمولی خوبی ہے۔ بس ...... انداز نظر بدلنے کی دیر تھی کہ راستے بدل گئے۔

اب وہی تلوار جو نبی اکرمؐ کا کام تمام کرنے کے لیے بے نیام ہوئی تھی اسلام کی حمایت میں اٹھنے لگی، اور وہی عمرؓ جو سرورِ کائنات کی جان کے لاگو تھے عمر فاروقؓ بن کر واپس آئے۔

دراصل یہی قوت فیصلہ ہی آپ کی عظمت کا راز ہے۔ خود ان کے اپنے الفاظ ہیں کہ قدرت نے مجھے حق و باطل میں فرق کرنے کی گراں قدر طاقت عطا فرمائی ہے۔ پھر وقت آنے پر یہی قوتِ فرق صورت بدل کر فاروق اعظمؓ بن گئی۔

تاریخ اسلام میں رسول اللہؐ کے بعد جب عمرؓ کا نام آتا ہے تو ذہن بصد استعجاب و احترام ان کی اعلیٰ خوبیوں اور صلاحیتوں سے متاثر ہوتا ہے۔ مبدءٔ فیض نے جناب فاروقؓ کو متضاد خوبیاں ودیعت کی تھیں۔ جب ان کے زہد و تقا کا ذکر کیا جائے تو ان کے عدل و انصاف پر بھی بے ساختہ نظریں اٹھ جاتی ہیں۔ ان کے واقعاتِ زندگی پڑھ کر عقل انھیں تسلیم کرنے سے ہچکچاتی ہے۔ کیونکہ اس برگزیدہ انسان کے فضائل و کمالات اور اس کے کارہائے نمایاں معجزات کے قریب نظر آتے ہیں۔ حالانکہ معجزہ صرف پیغمبرانِ کرام تک مخصوص ہے۔

یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے ۴۵ مردوں اور ۲۱ عورتوں کے بعد اسلام قبول کیا۔ علّامہ ابن کثیر نے ہدایہ میں لکھا ہے کہ عمرؓ ہجرت حبشہ کے بعد مسلمان ہوئے۔ آپ کا دل آئینے کی مانند شفاف تھا۔ آپ کا ظاہر و باطن یکساں تھا۔

حضرت خبابؓ سے روایت ہے کہ میں نے سرور دو عالمؐ کو دعا کرتے سنا تھا کہ اے اللہ ابن ہشام یا عمرؓ بن خطاب کو قوتِ اسلام میں شامل کر دے کہ اتنے میں ارقمؓ کے دروازہ پر دستک ہوئی۔ ارشاد ہوا کون؟ جواب ملا، "عمرؓ ابن خطاب"۔

آپ کی جرأت و بسالت کا یہ عالم تھا کہ جب آپ اسلام لے آئے تو دوسری صبح ہی ابوجہل کے پاس گئے اور بہ صد فخر اسے اپنے اسلام لانے کی اطلاع دی۔ آپ کے

مشرف باسلام ہونے کے بعد مسلمان ایک گونہ بے خوف ہو گئے۔ اور خانۂ کعبہ میں جاکر نمازیں ادا کرنے لگے۔ اب کفار کی جانب سے کوئی مزاحمت نہ ہوتی اور نہ ہی قریش کا دستِ تعدی مسلمانوں پر دراز ہوتا۔

اصابت رائے

آپ کی اصابت رائے اور انتظامی قابلیت آپ کو ذات رسالتؐ کے قریب تر لے آئی اور نگاہِ نبوت میں آپ کا اعتماد روز بروز بڑھنے لگا۔ اسیرانِ بدر کے معاملہ میں آپ کی رائے الہامی شخصیت ہونے کا ثبوت دیتی ہے۔ وحی ایزدی نے آپکے موقف کی تائید کی۔ اس سے پیشتر اذاں کا معاملہ پیش آچکا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مسلمان عورتوں کو پردے کا حکم دے کر آپ کی رائے کو نوازا۔ بعد ازاں شراب کی حرمت بھی آپ کے ایماپر نازل ہوئی۔

حضرت عمرؓ کے بعض اجتہادی مسائل آج بھی مسلمانانِ عالم کے لیے تقلید کا مرکز بنے ہوئے ہیں۔ آپ کی معاملہ فہمی، قومی مسائل پر دقیق نظری، سیاسی تدابیر اور مدبرانہ علم وحکمت کی آراء دیکھ کر ہی حضور رسالتؐ مآب نے آپ کو اپنا وزیر مقرر کیا، اور یا اخی کہہ کر مخاطب فرمایا۔

سرکار دو عالمؐ کا دورِ حکومت، خلیفۂ رسولؐ کا زمانۂ خلافت اور خود فاروقِ اعظمؓ کی حکمرانی کا زمانہ آپ کے فیصلوں کی صحت اور عظمت پر دال ہے۔ آپ کا استدلال، آپ کی تہذیب وشائستگی، آپ کی وسیع نظری ہی وجہ سرفرازی وسربلندی بنی۔ آنحضورؐ کے بعد خلافت کے معاملہ میں آپ کی جرأت اور مدبرانہ رائے نے ایک بہت بڑے فتنے کا دروازہ ابتدا ہی میں بند کر دیا۔

جب آپ نے دوٹوک اور واشگاف الفاظ میں حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کا اعلان کیا تو کسی کو آپ کی رائے سے مخالفت کی جرأت نہ ہو سکی۔ پھر جب خود خلیفہ مقرر ہوئے تو

اپنی قوت فیصلہ کے بل پر ایسے کارہائے نمایاں انجام دیے کہ عقل و خرد آج بھی انگشت بدنداں ہیں۔ اسلامی حکومت کی بنیاد اگرچہ خود رسول اللہ اور خلیفۂ اول کے زمانہ میں استوار ہو چکی تھی، مگر ایک پُرشکوہ، باعظمت اور طویل و عریض حکومت کی شکل آپ کے دورِ خلافت میں ہی متشکل ہوئی۔

آپ کی قوت فیصلہ اس قدر تیز نہ ہوتی تو ناممکن تھا کہ جس قدر فتوحات آپ کے دورِ حکومت میں ہوئیں، ان سے نصف بھی ہو سکتیں۔ آپ نے مدینہ منورہ میں بیٹھ کر ایران اور روم کی سرحدوں پر فوجیں لڑائیں، اور وہ کامرانیاں حاصل کیں کہ دنیا عش عش کر اٹھی .... جنگ کے نقشے آپ کے سامنے ہوتے اور آپ کی قوت ساری فوجی تنظیم کو شطرنج کے مہروں کی طرح آگے بڑھاتی۔

چنانچہ قادسیہ، دمشق، حمص، بیت المقدس، خوزستان، عراق، آذربائیجان، طبرستان، خراسان اور مصر وغیرہ ممالک کی فتوحات کے واقعات آج بھی شاہد ہیں کہ فاروقِ اعظم رضؓ نے ان معرکوں میں کیا کردار ادا کیا۔

نظامِ حکومت کو جس انداز سے استوار کیا۔ مجلس دستور ساز کا انعقاد اور حکومت کے انتظام و انصرام کے جو طریقے اختیار کیے۔ عمّال اور رعایا کی حالت جس طرح نگاہوں میں رکھی۔ حقیقی جمہوریت کی جو فضا پیدا کی۔ عدالتی نظام کو جس خوش اسلوبی سے قائم کیا۔ قومی خزانہ کی بنیاد جس نہج پر اٹھائی۔ دفاع عامہ کے کاموں کو جس سرگرمی اور چابک دستی سے وسعت بخشی۔ نئی بستیاں جس تیزی سے آباد کیں۔ فوج اور پولیس کے شعبوں کو جس طرح منظم کیا۔ تعلیم اور خواندگی کا جو اہتمام فرمایا۔ زمینداروں اور اُجروں کے حقوق و فرائض جس کشادہ ظرفی سے متعین فرمائے۔ خراج کے محکمہ کو جس طرح باقاعدہ بنایا۔ غرض تمام امور آپ کی قوتِ فیصلہ کے شاہد ہیں، اور سب نتیجہ ہے آپ کی قوت ایمان کا۔

اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ فاروق اعظمؓ کی عظمت کا اصل پہلو آپ کی سیرت کا اصل نقطہ صرف آپ کی صحیح قوت فیصلہ کا اعجاز ہے۔ کامیاب حکمران کی سب سے بڑی خوبی یہ ہوتی ہے کہ رعایا کے لیے اس کے دل میں رحم و شفقت ہو۔ لیکن امور سلطنت کے انصرام میں اپنے ماتحت حاکموں پر سخت گرفت بھی ہو تاکہ وہ من مانی کارروائی نہ کر سکیں، اور اجتماعی حقوق انفرادی مفاد کا شکار نہ ہو جائیں ادائے فرض میں اس کی نظر احتساب سے امیر و غریب، کمزور اور طاقتور کوئی بھی نہ بچ سکے۔

نظامِ حکومت

اپنے عہد خلافت میں آپ نے بیت المال مستحکم کیا، عہدۂ قضا کا تقرر کیا۔ تاریخ اور سن رائج کیے۔ امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔ رضا کاروں کی تنخواہیں مقرر کیں۔ دفتر مال قائم کیا۔ مردم شماری کرائی۔ نہریں کھدوائیں۔ دوسرے ممالک کے تاجروں کو ملک میں آکر تجارت کرنے کی اجازت دی جیل قائم کیے۔ درہ کا استعمال کیا۔ پرچہ نویس مقرر کیے۔ شہروں میں مہمان خانے بنوائے۔ مفلوک الحال ذمیوں کے روزینے مقرر کیے۔ معلموں، مدرسوں اور اماموں کی تنخواہیں مقرر کیں۔ قرآن حکیم کی تدوین و ترتیب کے لیے خلیفۂ رسولؐ کو آمادہ کیا۔ نماز تراویح کو باجماعت رائج کیا۔ صبح کی اذان میں الصلوٰۃ خیرٌ من النوم کے جملہ کا اضافہ کیا۔ شراب پر شرعی حد لگائی۔ وقف کا طریقہ رائج کیا۔ تجارت کے گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی۔ نماز جنازہ میں چار تکبیر کا اجماع کیا۔ مساجد میں روشنی کا انتظام کیا۔ ہجو یہ اشعار کہنے پر تعزیر قائم کی۔ غزلیہ اشعار میں عورتوں کے نام لینے سے منع فرمایا، اور حکمرانی نظم و نسق کے بنیادی اصولوں پر فاروق اعظمؓ اس طرح پورے اترے کہ غیر مسلم مورخین بھی آپ کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔

آپ رات کو چھپ چھپ کر رعایا کی خبر گیری کرتے ۔ آپ نے خالدؓ بن ولید جیسے بطل جلیل اور عظیم جرنیل پر احتساب سے گریز نہ کیا ۔ آپ شہر کی غریب بڑھیا کے لیے اپنی پیٹھ پر غلہ کی بوری لاد کر لے گئے لیکن ملک و ملت کے بدخواہوں پر پوری گرفت کرتے ۔ آپ کا تقویٰ آپ کی جرأت ایمانی اور سیرت و کردار کی اقدار بہت بلند تھیں ۔

آپ نے اسلام کے بنیادی اصولوں سے کسی حالت میں بھی گریز نہیں کیا ۔ آپ صالحین امت میں صفِ اوّل کے رہنما تھے ۔ آپ کے کردار کا یہ عالم تھا کہ اپنے اعمال پر بھی محاسبہ کرتے اور اعیان سلطنت کے فرائض پر بھی کڑی نگرانی کرتے ۔ آپ کے عتاب سے حضرت عمروؓ بن عاص جیسے جلیل القدر سپہ سالار اور بے نظیر سیاستدان بھی نہ بچ سکے ۔"

آپ عربی قبائل کی وہ عصبیت بھی جانتے تھے جو بلادِ عرب پر لوائے رسالتؐ کے لہرانے کے بعد دم سادھے بیٹھی تھی ، اور اختلاف امت کے ہولناک انجام سے بھی واقف تھے ۔ آپ نے رسول اللہؐ کی آخری نصیحت پر عمل کرتے ہوئے مسلمانوں کو باہم اخوت کے جذبہ سے سرشار کر دیا ۔ قومت اور ملت میں بھائی چارہ قائم کیا ۔ اسلام کے اجتماعی نظام کی طرح اس کا روحانی نظام بالکل سادہ ہے ، اور دور رس نتائج کا حامل ہے ۔ آپ نے معاشرہ کے ہر شعبہ کو اور پوری مملکت کو باہمی مشورت کے ذریعہ منسلک کر دیا ۔ کاروبار حکومت اور اس کے انصرام کے لیے مجلس شوریٰ قائم کی جو سلطنت کے تمام امور کے متعلق سوچ کر فیصلہ کرتی ۔

مولانا شبلی نعمانیؒ مرحوم نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "الفاروق" میں مجلس شوریٰ کے معزز اراکین کی فہرست اور ان کے اسمائے گرامی گنائے ہیں ۔ اس مجلس کے اراکین حضرت عثمانؓ ، حضرت علیؓ ، عبدالرحمٰنؓ بن عوف ، معاذؓ بن جبل ، زیدؓ بن حارث ، اور ابیؓ بن کعب تھے ۔ یہ اکابر صحابہ مسجد نبوی میں وقت کے پیش آمدہ مسائل پر

بحث وتحیص کرتے۔ فوج کی تنخواہیں، دفتر کی ترتیب، عمال کا تقرر، تجارتی و سیاسی معاہدے اور دیگر تمام امور باہمی مشورت سے طے پاتے۔

آپ نے یہ قائم کرکے جمہوریت کی وہ بنیادیں استوار کردیں جن کی اساس سرکار دو عالمؐ نے اپنے زمانۂ حکومت میں رکھی تھی۔ آپ نے ہمیشہ اور ہر معاملہ میں قرآن وحدیث سے استدلال فرمایا۔ صوبجات اور اضلاع کی جو خبریں دربار خلافت میں پہنچتیں، وہ اراکین مجلس کے سامنے پیش ہوتیں۔ پھر گہری سوچ بچار اور بحث و مذاکرہ کے بعد ان پر فیصلے صادر کیے جاتے۔

بلا شبہ قرآن وحدیث کے احکام ہر زمانہ اور ہر لحاظ سے واجب العمل ہیں۔ آنحضورؐ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد ایک نئی بات مشاہدہ میں آئی، کہ احادیث میں تعارض کا شبہ ہونے لگا۔ ایسی صورت میں اجتہاد ورائے کی ضرورت پیش آئی تو اس کا نام فقہ قرار پایا۔ حضرت عمرؓ نے کبار صحابہ میں سے چھ اصحاب کو فقیہہ مقرر کیا۔ جب اس مجلس دستور ساز کے اراکین پیش آمدہ مسائل میں اختلاف کرتے تو حزب اختلاف خود بخود وجود میں آجاتی۔

حضرت فاروقؓ لائق صد تحسین ہیں کہ انھوں نے نہ صرف جزئیات کی تدوین فرمائی بلکہ مسائل کے استخراج واستنباط کے اصول بھی مقرر فرما دیے۔ چنانچہ آپ کے بعد بھی ہر خلیفہ کے دور میں یہ مجلس شوریٰ قائم رہی جو خلیفہ کو صائب مشورہ دیتی۔ یہ شرف و امتیاز صرف اسلام اور اس کے متبعین ہی کو حاصل ہے کہ ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر موڑ پر عدل و انصاف کے مینار ضیا پاشی کرتے رہے ہیں۔ ورنہ آج کے ترقی یافتہ دور میں بلا شبہ مہر و پرویں پر کمندیں ڈالنے کی کوششیں کی جارہی ہیں، لیکن روئے زمین پر اسلام کے بغیر کوئی ایسا نظام حکومت موجود نہیں ہے جو دکھی انسانیت اور مظلوم معاشرے کو سکون و طمانیت کی نعمت عطا کرسکے۔

عہد نبوی ہی میں طے ہو گیا تھا کہ اسلامی تقویم حضور اکرمؐ کے مکّہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ کی ہجرت کے واقعہ سے شروع کیا جائے اور اس کا حساب قمری مہینوں کے اعتبار سے ہو کیونکہ عربوں کو زمانہ عتیق ہی سے دنوں، مہینوں اور سالوں کی تقسیم معلوم تھی چنانچہ آپ کے عہد میں جب اسلام کے ہجری سن کا فیصلہ ہوا تو آپ نے کبار صحابہ کی رائے کے مطابق قمری کیلنڈر ترتیب دے کر تمام اسلامی ممالک میں رائج کر دیا۔

آپ نے بعض اہم مسائل میں اجتہاد بھی کیے۔ آپ نے ایک موقع پر (عام الرمادہ) چور کی سزا ملتوی کر دی تھی۔ یہ اس طرح ہوا کہ ایک مرتبہ تمام مملکت میں زبردست قحط رونما ہو گیا تھا تو لوگ پیٹ بھرنے کے لیے غلّہ چوری کر لیا کرتے تھے۔ عوام فقر و فاقہ کی وجہ سے زمین سے لگ گئے تھے۔ لوگوں کے چہروں اور جسم کا رنگ سیاہ پڑ گیا تھا۔ یہ قحط ۱۸ھ میں رونما ہوا، اور جلد ہی اس نے تمام جزیرۃ العرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس زمانہ میں آپ نے ایک عام حکم کے ذریعے چوری کی سزا قطع ید وقتی طور پر ملتوی کر دی تھی، لیکن اسے منسوخ نہیں کیا تھا۔ جب تک قحط رہا آپ دن بھر روزہ رکھتے۔ آپ کے خادم خاص سالم کی روایت ہے کہ :

" اس زمانہ میں آپ نے اس قدر فاقے کیے کہ لوگ فکر مند ہو گئے اور خیال کرنے لگے تھے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے جلد ہی قحط کی کیفیت دور نہ کر دی تو آپ مسلسل فاقوں کی وجہ سے خدانخواستہ ہلاک نہ ہو جائیں۔"

محمد احسن علی خاں ندوی

حضرت جعفر طیارؓ

حضرت جعفرؓ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زاد بھائی اور آپؐ کے محبوب صحابی تھے۔ رسول اللہؐ کو آپؓ سے بہت محبت و الفت تھی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرح آپؓ نے بھی حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے سایۂ عاطفت میں پرورش پائی۔ آپ حضرت علی کے سگے بھائی تھے۔ عمر میں بڑے تھے، اور حضرت علی سے بہت محبت فرماتے تھے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنی نبوّت کا اعلان فرمایا، اور اہل مکّہ کو توحید کی دعوت دی تو آپؐ کی دعوت پر لبیک کہنے والوں میں حضرت جعفر بھی پیش پیش تھے۔ آپ کے اسلام لانے کا قصہ اس طرح نقل کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ آپ کے چھوٹے بھائی حضرت علیؓ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے۔ ابو طالب رضی اللہ بھی وہاں پہنچ گئے۔ حضرت جعفرؓ بھی آپ کے ساتھ تھے۔ ابو طالب کو حضرت علیؓ کا اس طرح نماز پڑھنا بہت ہی اچھا معلوم ہوا اور آپ نے حضرت جعفر سے کہا کہ تم بھی اپنے بھائی کے ساتھ نماز میں شریک ہو جاؤ۔

حضرت جعفرؓ نماز میں شریک ہو گئے۔ نماز میں آپ کو ایسا لطف و سرور ملا جس سے آپ اس کے شیدائی ہو گئے، اور دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے۔

جس وقت حضرت جعفرؓ اسلام لائے ہیں یہ اسلام کا ابتدائی دور تھا۔ مشرکین مکّہ مسلمانوں کو طرح طرح کی ایذائیں اور تکلیفیں دیا کرتے تھے اور ان کے ساتھ ہر قسم کا

ظلم وستم روا رکھتے تھے۔ جب ان کا ظلم وستم حد سے تجاوز کر گیا تو اللہ تعالیٰ نے ہجرت کی اجازت دے دی۔ بہت سے مسلمانوں نے حبش کی طرف ہجرت کی اور مہاجرین میں حضرت جعفرؓ بھی شامل ہو گئے اور ہجرت کر کے حبش پہنچ گئے۔

بادشاہ حبش نجاشی بڑا رحم دل اور سخی تھا اور اس نے ان مہاجرین کو بہ خوشی اپنے ملک میں پناہ دی اور ہر طرح کا سکون بہم پہنچایا۔ یہ لوگ سکون اور راحت کے ساتھ رہنے لگے۔ جب مشرکین مکہ کو اس بات کا علم ہوا کہ مسلمان حبشہ میں امن چین سے ہیں اور انھیں وہاں ہر طرح کی آسانیاں فراہم ہو گئی ہیں تو اس سے وہ بڑے کڑھے۔ وہ مسلمانوں کو چین و سکون سے رہتے دیکھنا بھی گوارا نہیں کر سکتے تھے۔ وہ انھیں ایذائیں پہنچا کر قلبی سکون حاصل کرتے تھے۔ اس طرح مسلمانوں کا سکون ان کے لیے روحانی اذیت کا باعث بن گیا۔

انھوں نے باہمی صلاح ومشورہ کے بعد طے کیا کہ مسلمانوں کو حبشہ سے نکلوانا چاہیے اور ان کو واپس مکہ لا کر پھر ایذائیں و تکلیفیں دینا چاہیے تاکہ وہ مجبور ہو کر اپنے پرانے دین پر واپس آجائیں۔

مشرکین مکہ نے اس کام کے لیے دو آدمیوں کا انتخاب کیا جو دانائی و فراست میں عرب میں طاق تھے اور بڑے بڑے ان کی عقل و خرد کا لوہا مانتے تھے۔ یہ عبداللہ بن ابی ربیعہ اور عمر بن العاص تھے۔ اہل مکہ نے ان کو بہت سے تحفے تحائف دے کر حبشہ بھیجا۔ یہ لوگ حبشہ پہنچے اور پہلے بادشاہ کے درباری پادریوں سے ملے۔ ان کو بہت سے تحفے پیش کیے اور کہا کہ ہمارے کچھ غلام اپنے پرانے دین سے مرتد ہو کر یہاں بھاگ آئے ہیں۔ ہم کو شرفائے مکہ نے آپ کی خدمت میں بھیجا ہے تاکہ آپ انھیں ہمارے حوالہ کر دیں۔ آپ قوم کے سردار اور بڑے ہیں شاہ سے ہماری سفارش کر دیں تاکہ ہم انھیں لے جائیں۔

ان سے ملنے کے بعد انھوں نے نجاشی شاہ حبش سے ملاقات کی۔ تحفے تحائف پیش کیے اور اپنا مدعا اس کے سامنے رکھا۔ نجاشی نے کہا کہ وہ ہمارے پناہ گزین ہیں۔ ہم

اس طرح ان کو آپ کے حوالے نہیں کر سکتے۔ ہاں یہ کرتے ہیں کہ انھیں یہیں بلا لیتے ہیں اور وہ جو کچھ کہیں گے اس کے مطابق فیصلہ کریں گے اور تمام مہاجرین کو دربار میں طلب کیا گیا۔ جب وہ سب حاضر ہو گئے تو نجاشی نے پوچھا کہ وہ ایسا کونسا مذہب ہے جس کی وجہ سے تم نے اپنے آباؤ اجداد کے دین کو چھوڑ دیا ہے، اور اپنی قوم، اپنے ملک سے منہ موڑ کر یہاں چلے آئے ہو۔

مہاجرین میں سے حضرت جعفرؓ نے بادشاہ کے سوالات کا اس طرح جواب دیا۔ انھوں نے نجاشی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

"اے بادشاہ ہم جاہل تھے، ہماری قوم جاہل تھی۔ ہم سب بتوں کی عبادت و بندگی کرتے تھے، اور بدکاریاں کرتے تھے۔ حرام کھاتے تھے۔ رشتوں کو توڑتے تھے پڑوسیوں کو ستاتے اور بدسلوکی کرتے تھے۔ ہماری قوم کے طاقتور اشخاص کمزوروں پر ظلم و ستم کرتے تھے۔ پاک دامن وعفیف عورتوں پر تہمتیں لگاتے تھے۔ غرض کہ ہماری یہی حالت تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم میں سے ایک نبی بھیجا جس کو ہم بخوبی جانتے تھے۔ اس کے خاندان ونسب، اس کی امانت دیانت اور پاکبازی سے ہم اچھی طرح واقف تھے۔

اس نبی نے ہم کو ایک اللہ کی طرف بلایا، اور ہمیں صرف ایک اللہ کی عبادت و بندگی کا حکم دیا۔ ہم نے اس کی آواز پر لبیک کہا اور ایک اللہ کی عبادت کرنے لگے، اور ان تمام معبودوں سے منہ موڑ لیا جن کی ہمارے باپ دادا عبادت کرتے تھے۔ اس نبیؐ نے ہم کو سچائی کی دعوت دی، امانت داری کا حکم دیا۔ رشتہ داروں سے میل ومحبت کا طریقہ بتایا۔ پڑوسیوں سے نیک سلوک کرنے کا طریقہ سکھایا۔ حرام چیزوں کے کھانے سے روکا، اور ناحق خون بہانے سے منع کیا۔ جھوٹ بولنے سے باز رکھا۔ بری باتوں سے پرہیز کرنے کی تعلیم دی۔ یتیموں کا مال کھانے اور عفیف و پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانے کو بڑا گناہ بتلایا۔ اس نے ہم کو حکم دیا کہ ہم ایک ہی اللہ کی عبادت و

بندگی کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھرائیں۔ اس نے ہمیں نماز کی تعلیم دی، روزے رکھنے کا حکم دیا۔ پس ہم نے ان چیزوں کو سچ مانا اور ان تمام چیزوں پر ایمان لے آئے۔

اے بادشاہ! ان باتوں کی وجہ سے ہماری قوم ہماری دشمن ہو گئی، اور ہم کو مذہب کے لیے فتنہ میں ڈال رکھا ہے تاکہ ہم پھر دوبارہ اس ناپاک مذہب کے پیرو ہو جائیں۔ جب ان کے مظالم برداشت سے باہر ہو گئے تو ہم نے اپنے وطن کو خیرباد کہا اور آپ کے ملک میں پناہ گزین ہوئے۔

اے بادشاہ ہمیں امید ہے کہ ہم پر ظلم وستم نہ ہوگا اور ہم یہاں سے نہ نکالے جائیں گے۔

بادشاہ حضرت جعفرؓ کی تقریر سن کر بہت متاثر ہوا۔ اس کا دل بھر آیا اور اس نے کہا،

اے جعفر! کیا تم ہم کو اپنے اس کلام کا نمونہ سناؤ گے جو تمہارے رسولؐ پر نازل کیا گیا ہے۔ حضرت جعفرؓ نے کھیٰعص کی کچھ آیتیں پڑھیں جن کا اس کے دل پر بڑا اثر ہوا، اور وہ اتنا رویا کہ اس کی داڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی، اور پھر اس نے کہا خدا کی قسم یہ تورات اور قرآن ایک ہی چراغ کی روشنی ہیں۔

جب یہ نمائندگان قریش اپنی اس چال میں ناکام ہوئے تو انھوں نے ایک دوسری ہی چال چلی۔ انھوں نے دوسرے دن بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔ اے بادشاہ یہ لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق بڑے بڑے فاسد خیالات رکھتے ہیں۔ بادشاہ نے پھر ان لوگوں کو بلایا اور سوال کیا کہ تم لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں کیا کہتے ہو۔ حضرت جعفرؓ نے جواب دیا کہ ہم وہی کہتے ہیں جو ہمارے پیغمبر نے ہم کو بتلایا ہے اور قرآن کی یہ آیت پڑھی:

ھو عبد اللہ و رسولہ و روحہ و کلمۃ القاھا الیٰ مریم العذراء البتول۔

وہ خدا کے بندے، اس کے رسول اور اس کے کلمے ہیں جس کو خدا نے کنواری و پاک مریم کی طرف ڈالا۔

نجاشی یہ سن کر پکار اٹھا۔ خدا کی قسم، حضرت عیسیٰ اس کے سوا کچھ بھی نہ تھے۔ بالآخر قریش مکہ کے یہ نمائندے ناکام واپس ہوئے اور حضرت جعفرؓ مع دوسرے صحابہ کرام کے حبشہ میں رہے۔

اس دوران میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار مکہ کے ظلم و ستم سے مجبور ہو کر مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی۔ وہاں بدر و احد کے معرکے پیش آئے، غزوۂ خندق ہوا۔ یہود کے بہت سے قلعے فتح ہوئے اور خیبر کا معروف قلعہ بھی فتح کر لیا گیا۔ اس پورے وقفہ میں حضرت جعفرؓ حبش ہی میں قیام پذیر رہے۔ خیبر کی فتح کے بعد آپ مدینہ تشریف لائے اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم آپ کی آمد سے بہت مسرور ہوئے۔ آپ کو گلے سے لگا لیا، پیشانی پر بوسہ دیا، اور یہ تاریخی جملہ کہا کہ،

"آج مجھے نہیں معلوم کہ کس چیز کی خوشی زیادہ ہے۔ خیبر کی فتح کی یا جعفرؓ کی آمد کی۔" حضرت جعفر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں رہنے لگے۔

حضور اکرم صلی اللہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت حارثؓ کو ایک خط دے کر شاہ بصریٰ کے پاس بھیجا، جب حضرت حارثؓ وہاں سے واپس لوٹ رہے تھے تو راستے میں شرجیل نامی ایک شخص نے آپ کو شہید کر دیا۔ جب حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ سخت غصہ ہوئے، اور ایک فوج حضرت زید بن حارثہؓ کی ماتحتی میں روانہ کی تاکہ اس خون کا بدلہ لیں۔ اس فوج کے ہمراہ حضرت جعفرؓ اور حضرت عبداللہ بن رواحہؓ بھی تھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر زیدؓ شہید ہو جائیں تو حضرت جعفرؓ سپہ سالار

ہوں، اور اگر وہ بھی شہادت پائیں تو عبد اللہ رضؓ سپہ سالار ہوں، اور اگر وہ بھی شہید ہوں تو پھر جسے لوگ مناسب سمجھیں سردار مقرر کر لیں۔

اس طرح تین سو نفوس پر مشتمل یہ لشکر روانہ ہوا۔ مقابلہ ایک لاکھ مسلح فوج سے تھا جنگ شروع ہوئی۔ حضرت زید رضؓ شہید ہوئے۔ حضرت جعفر رضؓ نے عَلَم اپنے ہاتھوں میں لے لیا۔ لیکن کہاں تین سو آدمی اور کہاں ایک لاکھ۔ بالآخر حضرت جعفر رضؓ نے بھی جام شہادت نوش کیا، اور حضرت عبد اللہ نے جھنڈا اپنے ہاتھ میں لیا۔ بالآخر مردانہ وار لڑتے ہوئے وہ بھی شہید ہوئے۔ آپ لوگوں نے حضرت خالد بن ولید رضؓ کو اپنا سپہ سالار مقرر کیا۔ حضرت خالد بڑے نبرد آزما سپاہی تھے وہ بڑی چالاکی سے اپنی فوج کو دشمن کے نرغے سے نکال لائے۔

اس معرکہ میں حضرت جعفر رضؓ کے جسم پر تلوار، تیر، نیزہ وغیرہ کے نوے (۹۰) زخم آئے، اور دوسرے شہداء کا بھی یہی حال تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی شہادت کا بڑا رنج ہوا، اور ایک مدت تک آپ غمگین رہے اور آپ کو دربار رسالت" ذو الجناحین " (دو پروں والے) اور طیار کے لقب ملے۔

حضرت جعفر رضؓ بڑے سخی، فیاض تھے۔ غریبوں و مسکینوں کی مدد کرنا آپ کی عادت میں داخل تھا۔ رسول اللہ علیہ وسلم آپ کو "ابو المساکین" کہہ کر مخاطب فرماتے۔

تمام صحابہ کو آپ سے گہری محبت تھی، سب آپ کا احترام کرتے اور وقعت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ حضرت جعفر رضؓ کی عظیم الشان قربانی ان کا اخلاص، خدا کے لیے سب کچھ قربان کرنے کا جذبہ، اور ان کی پوری زندگی ہر مسلمان کے لیے ایک بہترین اسوہ و نمونہ ہے۔

حضرت سعد بن معاذؓ

عہدِ رسالت کے نوجوان شعلہ بیان خطیب مصعب بن عمیرؓ مدینے میں خطابت کے جوہر دکھا رہے تھے۔ رسول اکرمؐ نے ہجرت سے بہت پہلے ان کو مدینے میں انصار کی درخواست پر تبلیغ اسلام کے لیے روانہ کر دیا تھا۔ حضرت مصعبؓ، حضرت اسعد بن زرارہ کے ہاں فروکش تھے۔ یہ دونوں ایک دن بیٹھے اپنی سرگرمیوں کا جائزہ لے رہے تھے۔

اسعد بن زرارہ نے کہا۔

"اگر سعد بن معاذ اسلام قبول کر لیں تو کوئی دو آدمی بھی کافر نہ رہ سکیں گے۔"

حضرت اسعد کا خیال یہ تھا کیونکہ وہ جانتے تھے کہ سعد بن معاذ سید الاوس (قبیلہ اوس کے سردار) کہلاتے ہیں۔ سیادت انھیں آباؤ اجداد سے ورثہ میں ملی ہے۔

"معاذ و کبشہ کا یہ ہونہار بیٹا بذاتِ خود بھی ایک اعلیٰ شخصیت کا مالک ہے۔ لوگ اس بات کو غور سے سنتے ہیں، اس کے حکم کی تعمیل کی جاتی ہے۔ اس کے فیصلے پر گردنیں جھکا دی جاتی ہیں۔ یہ اگر مشرف باسلام ہو جائے تو کوئی تعجب نہیں کہ سارا قبیلہ مشرف باسلام ہو جائے۔"

لیکن اندیشہ صرف یہ تھا کہ کہیں سعد بن معاذ انکار نہ کر دیں۔ کیونکہ مدینہ میں مصعب رضؓ کی کامیابی پر حیرت اور اپنی قوم کے ان افراد پر جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، رنج و ملال کا اظہار سرسری طور پر وہ ایک مرتبہ کر چکے تھے۔ لیکن ایک مبلغ کا فرض ہے کہ وہ ہمیشہ روشن پہلو

پر نظر رکھے، مایوس نہ ہو، اور پھر ایک مبلغ کا کام بھی تو صرف اتنا ہی ہے کہ وہ اپنے قول و عمل سے پیغام پہنچا دے۔ رہی ہدایت؟ تو وہ اللہ کے ہاتھ ہے۔ وہ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔ یہی سوچ کر حضرت مصعبؓ نے سعد بن معاذ سے ملنے کا ارادہ کر لیا۔

ایک دن جب سورج مشرق سے طلوع ہو چکا تھا اور لمحہ بہ لمحہ مدینے کے گوشے گوشے کو منور کر رہا تھا۔ لیکن ہنوز سعد بن معاذ کا نہاں خانۂ دل تاریک تھا، آنکھیں بے نور تھیں۔ سعد پر بت پرستی کے بادل منڈلا رہے تھے۔ آفتاب ہدایت کی ایک کرن جو مدینے میں ضیا بار تھی سعد بن معاذ پر چھائے ہوئے باطل کے سیاہ سائے کو دور کرنے چلی۔ حضرت مصعبؓ نے سعد سے ملاقات کی اور بڑے نرم و سبک لہجے میں کہا:

"میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ میری خواہش ہے کہ آپ میری بات بیٹھ کر اطمینان سے سن لیں ماننے نہ ماننے کا آپ کو اختیار ہے میں جبر نہیں کرتا۔"

سعد سلجھے دماغ کے آدمی تھے انھوں نے منظور کر لیا۔ حضرت مصعبؓ نے اسلام کی حقیقت بیان کرنا شروع کی۔ توحید و رسالت کی حقیقت سمجھائی۔ بت پرستی کے باطل عقائد کو بے نقاب کیا۔ حقائق و معارف کے خزینے کھولے۔ سعد بن معاذ کی آنکھوں میں نور پیدا ہو رہا تھا۔

جب مصعبؓ بن عمیر نے اپنا سلسلۂ کلام منقطع کیا تو دیکھا کہ سعد کے دل کی روشنی آنکھوں کے دریچوں سے چھن رہی ہے۔ سعد نے کلمۂ توحید و رسالت پڑھ کر کفر و ضلالت کے اس بت کو جو انھوں نے اپنے دماغ میں بٹھا رکھا تھا توڑ ڈالا۔

مصعبؓ نے تبلیغ کی، خدا نے ہدایت دی۔

مصعبؓ کی مسرتیں دوبالا ہو گئیں۔ جب سعد گھر پہنچے تو ابھی کسی سے بات بھی نہ کر پائے تھے کہ تاڑنے والوں نے تاڑ لیا، بولے۔

"سعد! آج تمھارا چہرہ وہ نہیں جو تھا۔"

سچ ہے کہیں ظلمت کفر اور نور ایمان کا فرق چھپ سکتا تھا۔

سعد نے قبیلے والوں سے سوال کیا

"میں تم میں کس درجہ کا آدمی ہوں؟"

سب نے اقرار کیا

"آپ ہمارے صاحبِ فضیلت سردار ہیں"

اس کے بعد سعد نے ایک ایسا جملہ کہا مگر ایسا بھرپور جملہ کہ اس میں ناز بھی تھا اور شوخی بھی۔ حکم بھی تھا اور خواہش بھی۔ انھوں نے کہا،

"تم لوگ جب تک مشرف باسلام نہ ہو گے میں تم سے بات نہ کروں گا"

قبیلہ اوس کو اپنے محبوب سردار پر پورا پورا اعتماد تھا۔ وہ جانتے تھے کہ سعد کا فیصلہ غلط نہیں ہو سکتا۔ کبھی سعد غلط اقدام نہیں کر سکتے۔

سورج ابھی دامنِ مغرب میں منہ چھپانے بھی نہ پایا تھا کہ مدینے کے در و دیوار غلغلہ توحید و رسالت سے گونج اٹھے۔ سعدؓ کے اس باسعادت قبیلہ میں ایک فرد بھی ایسا نہ تھا جس نے مشرف باسلام ہونے میں تامل یا انکار کیا ہو۔ انھیں جب اسلام قبول کرنے کی دعوت دی گئی تو نہ سعد نے انکار کیا اور نہ ان کے قبیلے نے حضرت سعدؓ کی یہ اتنی بڑی خوش نصیبی تھی کہ آج ان کو انصار کے "صدیق اکبر" کہا جاتا ہے۔ اس بارے میں سعد تمام صحابہ میں ممتاز ہیں۔ یہ عقبۂ اولیٰ اور ثانیہ کے درمیانی عرصے کی بات تھی۔ اس کے بعد انھوں نے حضرت مصعبؓ کو اسعدؓ بن زرارہ کے پاس سے اپنے ہاں منتقل کر لیا تھا۔

جب مدینہ کو سرورِ کائناتؐ کی قدم بوسی کا شرف حاصل ہوا تو اس کے کچھ ہی دنوں بعد سعدؓ بن معاذ عمرہ کی غرض سے مکہ روانہ ہوئے۔ امیہ بن خلف سے دوستی تھی۔ اسی کے پاس قیام کیا۔ وہ جب مدینہ آتا تو انھیں کے پاس ٹھہرتا تھا اور جب یہ مکہ جاتے تو اسی کے ہاں فروکش ہوا کرتے تھے۔ اب یہ کتنی عجیب بات ہے کہ جب مکہ میں شمعِ رسالت روشن ہوئی تو ایک دوست نے مکہ میں رہ کر آنکھیں بند کر لیں اور دوزخ کی راہ لی اور دوسرے نے تین سو میل دور مدینہ میں رہ کر بھی اس شمع سے آنکھیں روشن کر لیں اور جنت کے لیے رختِ سفر باندھا۔ بات اپنے اپنے

نصیب کی ہے۔ مکے میں رہ کر باغ نبوت سے ابوجہل، ابولہب اور امیہ نے اپنے دامن میں کانٹے سمیٹے اور سعدؓ مدینے میں، نجاشیؓ حبش میں اور اویسؓ نے قرن میں رہ کر اپنے دامن کو اسی گلستانِ نبوت کے پھولوں سے بھر لیا۔

بہرحال حضرت سعدؓ نے صرف دوستی کی وجہ سے امیہ بن خلف کے پاس قیام کیا تھا۔ انھوں نے امیہ سے کہہ رکھا تھا کہ جب حرم خالی ہو تو مجھے بتانا میں کعبہ کا طواف کروں گا۔ دوپہر کے وقت جب سب اپنے اپنے گھروں میں آرام کر رہے تھے اور خانہ کعبہ بت پرستوں سے خالی نظر آیا تو امیہ نے اطلاع دی۔ سعد امیہ کو ساتھ لے کر طواف کرنے چلے۔ راستے میں ابوجہل ٹکرا گیا۔ نیا چہرہ دیکھ کر پوچھا:

"امیہ! یہ کون ہے؟"

امیہ نے کہا

"سعد ہیں اوس کے سردار"

ابوجہل کی رگ جہالت پھڑک اٹھی۔

"اچھا تو یہ بات ہے، بے دینوں کو اپنے گھر میں پناہ دے کر تم ان کے انصار بنے پھر رہے ہو اگر تم ساتھ نہ ہوتے تو میں اس کا گھر پہنچنا دشوار کر دیتا۔"

باطل جب اکڑ سکتا ہے تو پھر حق کو دبنے کی کیا ضرورت ہے؟ سعد نے بھی کڑک کر جواب دیا۔

"روک کر دیکھو۔ میں تمھارا مدینے کا راستہ بند کر دوں گا۔"

حضرت سعدؓ کا مطلب یہ تھا کہ تمھارا وہ راستہ جو مدینے سے ہو کر شام کو جاتا ہے اور پھر تم بھوکوں مرو گے۔

بات بڑھتی دیکھی تو امیہ بیچ میں بول اٹھا۔

"سعد! یہ ابوالحکم ہیں۔ ان سے نرم لہجے میں بات کرو۔"

ابوجہل کی اصلی کنیت ابوالحکم ہی تھی لیکن اسلام کے بارے میں جہالت اس کا طرۂ امتیاز تھی اسی لیے حضورؐ نے اسے ابوجہل فرمایا تھا اور اب وہ اسی کنیت سے مشہور ہے۔ لیکن سعد کب

دبنے والے تھے، کہا،

"ہنو لبھی۔ میں نے حضورؐ سے سنا ہے کہ اس کو مسلمان قتل کریں گے۔"

حضورؐ کے صادق القول ہونے میں کس کو کلام تھا۔ ابوبکرؓ ہوں یا ابولہب، ابوحذیفہؓ ہوں یا عقبہ، علیؓ ہوں یا ابوجہل، اس معاملے میں مسلم اور غیر مسلم سب برابر تھے۔ الصادق والامین کی پیشگوئی سنی تو کان کھڑے ہو گئے، پوچھا۔

"کیا مکے میں آکر ماریں گے یا مدینے میں؟"

سعدؓ نے جواب دیا۔

"اس کی مجھے خبر نہیں"

سعدؓ کو جگہ کا علم نہیں تھا مگر قسام ازل تو جانتا تھا کہ اس پیش گوئی کے پورا ہونے کی جگہ "میدان بدر" ہے۔

غزوۂ بدر کے موقع پر حضورؐ نے صحابہؓ سے مشورہ کیا تو حضرت سعدؓ نے اٹھ کر کہا،

"اے اللہ کے رسولؐ! ہم آپؐ پر ایمان لائے۔ رسالت کی تصدیق کی۔ اس بات کا اقرار کیا کہ جو کچھ آپؐ لائے ہیں حق اور درست ہے۔ سمع و طاعت پر آپؐ سے بیعت کی، پس جو ارادہ ہو کیجیے۔ اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو اپنا نبی بنا کر بھیجا اگر آپؐ سمندر میں کودنے کو کہیں تو ہم حاضر ہیں۔ ہمارا ایک آدمی بھی گھر میں نہ بیٹھے گا۔ ہم کو لڑائی سے بالکل خوف نہیں اور ان شاء اللہ ہم میدان میں صادق القول ثابت ہوں گے۔ خدا ہماری طرف سے آپؐ کی آنکھیں ٹھنڈی کرے۔"

حضورؐ کا رخ انور ان فدایانہ جذبات پر چمک اٹھا۔ آپؐ نے قبیلہ اوس کا علمبردار اسی سردار اوس کو بنایا۔

غزوۂ احد کے مشورے میں حضورؐ کی رائے تھی کہ مدینہ میں رہ کر دفاع کیا جائے مگر انصار کے بعض نوجوانوں کے سروں میں شہادت کا سودا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ مدینہ سے باہر نکل کر مقابلہ کریں۔ کثرت رائے انہی نوجوان طبقہ کے ساتھ تھی اس لیے حضورؐ بھی راضی ہو گئے۔

جب حضورؐ زرہ پہننے کے لیے اندر تشریف لے گئے تو سعدؓ بن معاذ اور اسیدؓ بن حضیر نے کہا:
"تم لوگوں نے حضورؐ کو باہر چلنے پر مجبور کیا ہے ہو سکتا ہے کہ آپؐ کی رائے وحی کی بنا پر ہو اس لیے اپنی رائے واپس لے لو۔"
جب حضورؐ زرہ پہن کر، تلوار اور ڈھال لگا کر آستانہ نبوّت سے برآمد ہوئے تو سب نے ندامت ظاہر کی اور عرض کی ہمیں آپؐ کی مخالفت مقصود ہے نہ منظور۔ جو حکم ہو ہم تعمیل کے لیے حاضر ہیں۔ لیکن حضورؐ نے فرمایا،
"اب اس مسئلہ پر گفتگو بے سود ہے جب نبی زرہ پہن لیتا ہے تو پھر جنگ کا فیصلہ کر کے ہی اتارتا ہے۔"
یہی سعدؓ بن معاذ ہیں جن کو غزوۂ احد میں آستانۂ نبوت پر پہرہ دینے کا شرف بھی حاصل ہوا اور میدان جنگ میں حضورؐ کی ثابت قدمی کے ساتھ جو چند صحابہ دادِ شجاعت وصول کر رہے تھے انھیں میں ایک یہ بھی تھے۔

جنگ خندق میں سعدؓ بن معاذ کی والدہ کبشہ اسی قلعہ میں تھیں جس میں حضرت عائشہؓ پناہ گزین تھیں۔ حضرت عائشہؓ قلعہ سے نکل کر باہر پھر رہی تھیں کہ عقب سے پاؤں کی آہٹ معلوم ہوئی۔ مڑ کر دیکھا تھا تو سعدؓ بن معاذ ہاتھ میں حربہ لیے بڑے جوش سے آگے بڑھے جا رہے تھے اور زبان پر یہ شعر تھا:
(ترجمہ) ذرا ٹھہر جا تا کہ لڑائی میں ایک اور شخص پہنچ جائے۔ وقت جب آ گیا تو موت سے کیا ڈر؟"
ان کی ماں حضرت کبشہؓ نے سنا تو بولیں۔
"بیٹے، دوڑ کر جا، تو نے دیر لگا دی۔"
حضرت عائشہؓ نے کہا،
"سعد کی ماں! کاش سعد کی زرہ لمبی ہوتی، دیکھو ان کے ہاتھ باہر نکلے ہیں۔"
صدیقہؓ کا اندیشہ صحیح ثابت ہوا۔ میدانِ جنگ میں پہنچے تو ابن العرقہ نے تاک کر

کھلے بازو پر تیر مارا تو اکحل کی رگ (ہفت اندام) کٹ گئی۔ زخم گہرا تھا جنگ کے بعد
حضور اکرمؐ نے ان کے لیے مسجد نبوی کے صحن میں ایک خیمہ لگوا دیا تھا۔
رفیدہ اسلمیہ جو طبیبہ تھیں اور میدان جنگ میں زخمیوں کی مرہم پٹی کیا کرتی تھیں حضورؐ نے
انہی کو سعدؓ بن معاذ کے علاج پر مامور فرمایا اور خود حضورؐ ان کی دیکھ بھال فرمایا کرتے تھے۔
اسی علالت کے دوران حضرت سعدؓ نے بنو قریظہ کی درخواست پر اپنا وہ مشہور
تاریخی فیصلہ دیا جس سے بنو قریظہ کا استیصال ہو گیا۔ وہ ایک گدھے پر سوار جب فیصلہ
کرنے آئے تو حضورؐ نے اسی موقع پر انصار سے فرمایا تھا:
"اپنے سردار کی تعظیم کے لیے اٹھ کھڑے ہو۔"

حضرت سعدؓ اس علالت سے جاں بر نہ ہو سکے۔ ایک دن زخم اچانک کھل گیا، اور
بے انتہا خون بہہ گیا۔ حضورؐ کو جیسے ہی اطلاع ملی آپؐ چادر گھسیٹتے ہوئے باہر تشریف
لے آئے۔ لیکن حضورؐ کے پہنچنے سے پہلے کارکنان قضا و قدر اپنا کام کر چکے تھے۔
حضرت سعدؓ کی نعش کو حضورؐ اپنے زانو پر لیے دیر تک بیٹھے رہے لوگ جمع ہونے لگے
حضرت ابوبکرؓ آئے تو نعش دیکھ کر ایک چیخ ماری۔
"ہائے میری کمر ٹوٹ گئی۔"
حضورؐ نے سنا تو منع فرمایا۔
"ابوبکرؓ ایسا نہ کہو۔"
شاید مطلب یہ تھا کہ اصل ناصر و مددگار خدا ہے اور خدا زندہ ہے۔
حضرت عمرؓ رو رو کر انا للہ پڑھ رہے تھے۔
جنازہ اٹھا تو رحمۃ للعالمین بھی ساتھ تھے فرمایا،
"سعدؓ کے جنازے کے ساتھ ستر ہزار فرشتے ہیں۔"
نعش بہت ہلکی ہو گئی تھی۔ منافقین نے طنز کیا تو آپؐ نے فرمایا،
"سعدؓ کا جنازہ فرشتوں نے اٹھا لیا تھا اور ان کی موت پر عرش لرز گیا تھا۔ تدفین کے

بعد حضورؐ واپس ہوئے تو بے حد افسردہ تھے، ریش مبارک ہاتھ میں تھی اور آنکھوں سے سیل اشک رواں تھا۔

ایک مرتبہ کسی نے حضورؐ کی خدمت میں حریر و ریشم کا جبہ پیش کیا۔ صحابہ رضؓ اسے دیکھ دیکھ کر اس کی نفاست اور نرمی پر تعجب کر رہے تھے۔ آپؐ نے فرمایا،

"تم اس پر تعجب کر رہے ہو حالانکہ جنت میں سعد کے رومال اس سے زیادہ نفیس اور ملائم ہیں"

حضرت سعد رضؓ فخر و مباہات کے طور پر نہیں بلکہ تحدیث نعمت کے طور پر اپنی کیفیت قلبی بیان کیا کرتے تھے۔

"میں ایک معمولی آدمی ہوں لیکن تین باتوں میں جس مرتبے کو پہنچنا چاہیے پہنچ چکا ہوں"

ایک تو یہ کہ جب کوئی بات حضورؐ سے سنتا ہوں تو اس کے منجانب اللہ ہونے کا یقین کامل ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ نماز میں میرا خیال منتشر نہیں ہوتا۔ تیسری یہ کہ جب کسی جنازے کے ساتھ ہوتا ہوں تو منکر نکیر کے سوالات کی فکر دامنگیر ہوتی ہے۔

حضرت بن مسیبؒ مشہور تابعی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

"یہ خصلتیں انبیاء میں ہوتی ہیں۔"

ابراہیم ابوسعدہ
ترجمہ: سید ابو الحسن علی بھوپالی

اخلاق

یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ اچھا اخلاق ہی وہ ستون ہے جس پر قوموں کے عزّوشرف کی تعمیر ہوتی ہے اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر تہذیب وتمدن کی عالیشان عمارت استحکام کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ وہ پیمانہ کہ جس کے ذریعہ قوموں کی ترقی کو پرکھا جاتا ہے وہ دولت کی افراط، عزت کی بڑائی، اور مال کی فراوانی نہیں ہے، بلکہ وہ بلند پایہ اخلاق، بہترین عادات، سیدھی اور سچی فطرت اور ذوق سلیم ہے۔

اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف فضائل حیات میں سے کسی اور فضیلت میں سے نہیں کی بلکہ آپ کی مدح سرائی "الخلق العظیم" جیسے بلیغ الفاظ میں کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا پورا قول یہ ہے وانک لعلیٰ خلق عظیم، یقیناً آپ بلند اخلاق کے مالک ہیں۔

انبیاء علیہم السلام کے بارے میں خدا کی سنت یہ رہی ہے کہ انھوں نے دنیاوی سامان کو ورثہ بناکر اپنی امت کے لیے نہیں چھوڑا بلکہ انھوں نے کامل اخلاق، نفع بخش علم، اور بہترین عادات کا ورثہ چھوڑا ہے۔ جیسا کہ سیاست الٰہی کی حکمت کا تقاضا یہ تھا کہ تمام بنی آدم میں عموماً اور امت عربی میں خصوصاً ایک ایسا نبی مبعوث ہو جو انھی کی زبان میں دعوت کو پیش کرے۔ ان کے طرز کلام میں ان سے گفتگو کرے اور اللہ انھیں کسی ایسی چیز کے ذریعہ خطاب کرے کہ جس سے وہ واقف ہوں اور وہ ان تمام لوگوں کے

لیے بہتر اخلاق میں نمونۂ عمل ہو۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک شخصیت ہر طرح
اس بات کے لیے موزوں تھی کہ اپنے اخلاقِ کریمانہ، اپنی دانش مندی، اپنے حسن تدبیر،
اور تائیدِ ایزدی کے ذریعہ اس عربی قوم کو راہِ ہدایت پر لگائیں جو ظاہری اسباب کی
عدم موجودگی، عمومی زبوں حالی کی وجہ سے ڈاکہ زنی کی خوگر ہو گئی تھی، اور محکم تدبیر کے ذریعہ
اس کی رہنمائی کریں۔ اس کھوکھلی، ناتواں امت میں سے، ایک بلند اخلاق، بہتر صفات
نیک اعمال، لطیف عادات، گراں قدر افکار اور کامل تہذیب و تمدن والی امت کو
پیدا کریں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں کس قدر سچی بات ارشاد فرماتے ہیں:

"فبما رحمۃ من اللہ لنت لھم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا
من حولک فاعف عنھم واستغفر لھم وشاورھم فی الامر۔
فاذا عزمت فتوکل علی اللہ ان اللہ یحب المتوکلین۔"

(اے پیغمبر) یہ اللہ کی بڑی رحمت ہے کہ آپ ان لوگوں کے لیے بہتر نرم مزاج
واقع ہوئے ہیں ورنہ اگر کہیں آپ تند خو اور سنگدل ہوتے تو یہ سب آپ
کے گرد و پیش سے چھٹ جاتے، ان کے قصور معاف کر دو، ان کے حق
میں دعائے مغفرت کرو، اور دین کے کام میں ان کو بھی شریک مشورہ رکھو،
البتہ جب آپ کے عزم کی رائے پر مستحکم ہو جائے تو اللہ پر بھروسہ کرو، اللہ
کو وہ لوگ پسند ہیں جو اس کے بھروسہ پر کام کرتے ہیں۔"

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

"مجھے تم میں سب سے زیادہ محبوب اور قیامت میں مجھ سے مرتبہ میں سب سے
زیادہ قریب وہ شخص ہو گا، جو تم میں اخلاق کے اعتبار سے سب سے اچھا
ہو گا، وہ لوگ جو معاونت کرتے ہیں وہ ہیں جو دوسروں سے محبت کرتے
ہیں، اور ان سے محبت کی جاتی ہے۔"

صحیح تاریخ ہمیں بتلاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے اور رفیق اعلیٰ سے جا ملنے کے بعد چند لوگوں کو آپ کے حالات معلوم کرنے کا اشتیاق ہوا، چنانچہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت انس بن مالک رضؓ خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور ان سے مطالبہ کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق فرمائیں کیونکہ آپ عرصۂ دراز تک آپؐ کی خدمت میں شرف یاب ہونے کے باعث لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ قریب رہتے تھے۔

اس مطالبہ پر حضرت انس رضؓ کی آنکھیں پُرآب ہوگئیں۔ آپ نے لوگوں سے مطالبہ کیا کہ وہ آپ کو معاف رکھیں۔ لیکن جب لوگ اپنی بات پر مصر رہے تو آپ ان کے اصرار سے مجبور ہوکر اس بات پر تیار ہوگئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات میں سے صرف ایک اہم پہلو کو اجاگر کریں ـــــ چنانچہ انس رضؓ فرماتے ہیں کہ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں میں سب سے زیادہ بلند اخلاق تھے۔ باخدا میں نے ریشم کو آپؐ کی ہتھیلی سے زیادہ نرم نہ پایا۔ آپؐ کی خوشبو سے زیادہ اچھی عطر کی خوشبو بھی نہیں معلوم ہوئی۔ میں نے رسول اللہؐ کی دس سال خدمت کی لیکن آپؐ نے کبھی مجھے اُف بھی نہیں کہا، اور میرے کسی کام پر یہ بھی نہ کہا کہ تم نے ایسا کیوں کیا، اور میرے کسی کام کے نہ کرنے پر بھی نہ کہا کہ تم نے ایسا کیوں نہیں کیا۔

یہ وہ اصلی جمہوریت تھی جسے سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خادم کے ساتھ برت کر بنی آدم پر ظاہر کیا۔ چنانچہ آپؐ نے اپنے اور ان کے درمیان سے تکلف کا خاتمہ کردیا تاکہ لوگ آزادی و شرافت کو جانیں اور غلامی و محکومی کا طوق ان کے گلے سے اتر جائے۔

اگر آج بھی لوگ خدمت کے معاملہ میں اس مثالی حکمت عملی کی اتباع کریں تو خادموں اور مخدوموں کے درمیان تیز گفتاری کی نوبت نہ آئے۔ ان کے تمام جھگڑوں کا قلع قمع ہوجائے اور

لوگوں میں میل و محبت کی روح کارفرما ہو جائے۔ یہاں اس بات کا ذکر کر دینا کافی ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک بے وقوف اعرابی آیا، اور آپؐ کی موٹی سی چادر سے لپٹ کر کہنے لگا یہ مجھے دے دیجیے، کیونکہ آپؐ نے اپنے اور اپنے والد کے مال میں سے مجھے کچھ نہیں دیا۔ اس وقت کچھ صحابہ کرام موجود تھے۔ انھوں نے اسے مارنا چاہا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور اعرابی کو چادر عطا کر دینے کا حکم صادر فرما دیا۔ چنانچہ یہ حکیمانہ تدبیر اس کے اور اس کی قوم کے دین میں داخل ہونے کا سبب بن گئی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے:

"میں ہر مومن کے لیے اس کے نفس سے بھی زیادہ حق دار ہوں۔ جس نے مال چھوڑا وہ اس کے اہل و عیال کے لیے ہے، اور جس نے اہل و عیال یا قرضہ چھوڑا وہ مجھ پر واجب ہے۔"

کیا خوب تھی وہ ذات جو مہربانی کے دریا بہاتی رہی۔ جب اسے رحمت کے چشمے پھوٹ گئے تھے اور جس کی ذات مبارک سے اچھائی، شفقت، ہمدردی اور احسان کے قطرات ٹپکتے رہے۔

یہ فطرت کا قانون ہے کہ بلند اخلاق لوگ اکثر اپنے اخلاق کی بلندی کے سبب سے شدائد و تکالیف سے نجات پاتے ہیں اور خطرات سے چھٹکارا حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ مثال کے طور پر "سفانہ بنت حاتم طائی کا واقعہ ہے کہ جب اسے قیدی بنا کر دربار رسالت صلی اللہ علیہ وسلم میں لایا گیا تو اس نے آپؐ سے اجازت طلب کی اور آپؐ کے پاس آکر یوں ہمکلام ہوئی کہ میں حاتم طائی کی بیٹی ہوں تو رسول اللہؐ نے صحابہ کو حکم دیا کہ اسے چھوڑ دو کیونکہ اس کا باپ بلندی اخلاق کو پسند کرتا تھا۔

اسلام بلندی اخلاق کی دعوت دیتا ہے۔ عداوت و نفاق اور بدخلقی سے روکتا ہے تمسخر و استہزا گالی گلوچ اور نام کے بگاڑنے سے منع کرتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

یا ایھا الذین آمنوا لا یسخر قوم من قوم عسیٰ ان یکونوا خیرا منھم

اے مومنو! کوئی قوم کسی قوم کا مذاق نہ اڑائے ، یہ عین ممکن ہے کہ وہ اس سے بہتر ہو
ایک شاعر کہتا ہے :

احب مکارم الاخلاق جهدی   واکره ان اعیب وان اعابا

میں حتی الامکان اچھے اخلاق کو پسند کرتا ہوں اور مجھے یہ بات ناپسند ہے کہ میں
کسی کی عیب جوئی کروں اور کوئی میری عیب جوئی کرے "

وہ قومیں جو بہترین زندگی گزارنا چاہتی ہیں اور چاہتی ہیں کہ کسی بڑے ملک کی داغ بیل
ڈالیں اور اپنے آپ کو قابلِ ستائش بنائیں تو ان کے لیے ضروری ہے کہ بلند اخلاق سے
مزین ہوں اور ذلیل صفات سے اجتناب کریں :

علی الاخلاق خطوا الملك وابنوا   فليس وراءها للعز ركن

ملک کے خدوخال اور بنیاد اخلاق کی بنیاد پر رکھو کیونکہ عزت کا اس کے علاوہ
ستون نہیں ہے ۔

انما الامم الاخلاق ما بقيت   فان هم ذهبت اخلاقهم ذهبوا

قومیں اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک کہ اخلاق باقی رہتے ہیں ۔ چنانچہ
اگر وہ یہ ارادہ کرلیں کہ ان کے اخلاق زائل ہو جائیں تو وہ بھی ہلاک ہو جاتی ہیں ۔

صلاح امرك الاخلاق مرجعه   فقوم النفس بالاخلاق تستقم

تمہارے معاملہ کی اصلاح کا دارو مدار اخلاق پر ہے ، کیونکہ نفس کی متوالی قوم
اخلاق ہی کے ذریعہ درست ہوتی ہے ۔

اگر قوموں کو مالی نقصان پہنچ جائے تو یہ بات برداشت کی جا سکتی ہے اور اگر اس
کے کچھ افراد ہلاک ہو جائیں تو یہ معمولی سا نقصان ہے ، لیکن اگر اس کے اخلاق بگڑ جائیں
تو یہ ناقابلِ برداشت آفت اور زبردست مصیبت ہوگی ۔

واذا اصيب القوم فی اخلاقهم   فاقم عليهم ماتما وعويلا

اور جب کسی قوم کے اخلاق بگڑ جائیں تو ان پر سوائے ماتم، اور نوحہ خوانی کے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

اب تک جو کچھ بیان کیا گیا اس سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آئی ہو گی کہ اگر امت مسلمہ اس قرآنی ہدایت پر عمل کرے جو صحیح راہ کی طرف راہنمائی کرتی ہے، اگر وہ اخلاق کے بہترین اصولوں اور بہتر تقلید کے سلسلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے راستہ پر گامزن ہو تو گذشتہ مسلمانوں کی طرح باعزت اور سلف صالحین کی طرح کامیاب ہو سکتی ہے اور ان کی طرح مغرب سے مشرق تک کے ممالک کو فتح کر سکتی ہے، اور مظلوم ممالک کو غیر ملکیوں اور جابر حکومتوں کے پنجہ سے چھڑا سکتی ہے۔

لیکن یہ انتہائی افسوس کا مقام ہے کہ امت مسلمہ اور خصوصاً اس کا نوجوان طبقہ اخلاقی گراوٹ اور کردار کی پستی میں مبتلا ہے جنھیں مستقبل کا سرمایہ اور نئی نسل کی ناک سمجھا جاتا ہے۔ ان میں بے وقوفی، دھوکے بازی اور بدحواسی کا زہر سرایت کر گیا ہے چنانچہ نوجوانوں نے لڑکیوں کی آواز، ان کے اشاروں، ان کی چال ڈھال، اور ان کے فیشن کی تقلید کو اپنا شیوہ قرار دیا ہے۔ ہر معاملہ میں ان کی نقل کرنے لگے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لعن اللہ المتشبہین من الرجال بالنساء والمتشبہات من النساء بالرجال۔

اللہ تعالیٰ ان مردوں پر جو عورتوں سے تشبیہ اختیار کریں اور ان عورتوں پر جو مردوں سے مشابہت اختیار کریں لعنت بھیجتا ہے۔

در اصل مردوں اور عورتوں کے مزاج میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ مرد کی تخلیق جگر سوز محنت، کوشش، عمل اور حصول رزق کے لیے ہوتی ہے، اور ان چیزوں کی وجہ سے اس کے مزاج میں سخت گیری رکھی گئی ہے جو ان خصوصیات کے لیے درکار ہے

اس کے برخلاف عورت کی تخلیق خانہ داری، فرائض مادری اور تربیت اطفال کے لیے ہوتی ہے اور اس کے مزاج کو ان خوبیوں کے مناسب حال بنایا ہے۔ چنانچہ اسے مردوں کے حقوق کو غصب کرتے ہوئے ریاست و حکومت اور عدالت کی طمع نہ کرنا چاہیے اور نہ ان عہدوں کی فکر کرنا چاہیے جو اس کے لائق نہیں ہیں۔ یہ اس کی نسوانی فطرت کے خلاف ہے۔

اس بارے میں نپولین بونا پارٹ کا یہ قول مجھے بہت پسند ہے وہ کہتا ہے،
"میں مرد کو مرد کی حیثیت سے اور عورت کو عورت کی حیثیت سے تو جانتا ہوں لیکن اگر عورت مرد کے حقوق پر، یا مرد عورت کے حقوق پر غاصبانہ قبضہ کرلے تو پھر میں نہیں جانتا کہ یہ انسان کی کون سی جنس ہے۔"

سید نعیم احمد

مکتوباتِ مخدوم الملک

توحید اور فنا فی التوحید

وحدت الوجود اور وحدت الشہود وغیرہ تصوف کے اہم مسائل ہیں۔ مخدوم الملک نے ان مسائل کو شریعت کی حدود کے اندر نہایت عارفانہ انداز میں سمجھانے کی کوشش کی ہے۔
قاضی شمس الدین کو لکھتے ہیں:

از روئے شریعت و طریقت حقیقت و معرفت اجمالاً توحید کے چار درجے

ذرہ نیست ہو جاتا ہے بلکہ جہاں آفتاب کی پوری روشنی ہو گی ذروں کو چھپ جانے کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ جس وقت روشن دان و تابدان وغیرہ سے دھوپ کوٹھڑی یا سائبان وغیرہ میں آتی ہے اس وقت ذروں کا تماشا دیکھو صاف نظر آتے ہیں، پھر آنگن میں نکل کر دیکھو غائب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح بندہ خدا نہیں ہوتا اور نہ بندہ نیست ہوتا ہے۔ نابود ہونا اور چیز ہے نظر نہ آنا اور شئی ہے۔

پیش توحید او نہ کہنہ نہ نو ست   ہمہ ہیچ اند ہیچ اوست کہ اوست
کے بود ما ز ما جدا مانده   من و تو رفتہ و خدا مانده

یا یوں سمجھو کہ عالم ایک آئینہ ہے اس آئینے میں سالک کو بعض بعض وقت خدا ہی نظر آتا ہے۔ خدا کے مشاہدے میں سالک ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ عالم جو آئینہ حیرت ہے

ہیں اور ہر درجہ میں اہل توحید کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں

توحید کا پہلا درجہ: ایک گروہ فقط زبان سے لاالٰہ الا اللہ کہتا ہے مگر دل سے رسالت و توحید حق کا منکر ہے۔ ایسے لوگ زبان شرع میں منافق کہے جاتے ہیں۔ یہ توحید مرنے کے وقت یا قیامت میں کچھ فائدہ بخش نہ ہوگی۔

توحید کا دوسرا درجہ: اس کی دو شاخیں ہیں۔ ایک گروہ زبان سے بھی لاالٰہ الا اللہ کہتا ہے اور دل میں بھی تقلیداً اعتقاد رکھتا ہے یہ گروہ عام مسلمانوں کا ہے۔ دوسرا گروہ زبان سے بھی کہتا ہے دل میں بھی اعتقاد صحیح رکھتا ہے اور خدا کی وحدانیت پر دلیلیں بھی رکھتا ہے۔ اس جماعت کے لوگ متکلمین یعنی علمائے ظواہر کہلاتے ہیں۔ عام مسلمانوں و متکلمین کی توحید وہ توحید ہے کہ شرک جلی سے نجات پانے کا باعث ہے۔ سلامتی و ثبات آخرت سے متعلق ہے۔ خلود دوزخ سے رہائی، بہشت میں داخل ہونا اس کا ثمرہ ہے۔ مگر اس توحید میں مشاہدہ نہیں ہے۔ اس لیے ارباب طریقت کے نزدیک اس توحید سے ترقی نہ کرنا اور ادنیٰ درجہ پر قناعت کرنا ہے۔

توحید کا تیسرا درجہ: بندہ کے دل میں ایک نور پیدا ہوتا ہے، اور اس نور سے وہ مشاہدہ کرتا ہے کہ فاعل حقیقی وہی ایک ذات ہے۔ سارا عالم گویا کٹھ پتلی کی طرح ہے کسی کو کوئی اختیار نہیں۔ ایسا موحد کسی فعل کی نسبت کسی دوسری طرف نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ دیکھ رہا ہے کہ فاعل حقیقی کے سوا دوسرے کا فعل نہیں۔ یہ توحید عامیانہ و متکلمانہ نہیں بلکہ عارفانہ ہے دل میں نور الٰہی سے پیدا ہوتی ہے۔

توحید کا چوتھا درجہ: سالک نور باطن سے ترقی کر کے اس منزل پر پہنچ جاتا ہے کہ بجز کل موجودات میں اللہ تعالیٰ کے سوا اس کو کچھ نظر نہیں آتا۔ تجلیات حقانی کا ظہور سالک کے دل پر اس شدت سے ہوتا ہے کہ ساری کائنات اس کی نظر میں گم ہو جاتی ہے۔ جس طرح ذرے آفتاب کی روشنی میں نظر نہیں آتے۔ دھوپ میں جو ذرہ دکھائی نہیں دیتا اس کا سبب یہ نہیں کہ

ہے اس کو نظر نہیں آتا۔ اس سے اور آسان مثال سنو۔ تم خود آئینہ دیکھو اور اپنے جمال میں محو ہو جاؤ۔ پھر دیکھو تو سہی آئینہ تمھاری نظر سے ساقط ہو جاتا ہے یا نہیں۔ ضرور ساقط ہو گا۔ ایسے موقع پر کیا تم کو یہ کہنے کا حق ہو گا کہ آئینہ نیست ہو گیا یا آئینہ جمال ہو گیا، یا جمال آئینہ ہو گیا۔ ہرگز نہیں۔ نیست ہونا اور ہے اور نہیں دکھائی دینا اور ہے۔ جس کی نظر میں آفتاب انوار حق اس شان سے ظہور کرے گا اس کی نظر میں ساری ہستیاں کم نہ ہوں گی تو کیا ہوں گی۔ قدرت کا مقدورات میں دیکھنا بلا فرق اسی طرح پر ہوتا ہے صوفیوں کے ہاں اس مقام کا نام الفنا فی التوحید ہے۔

"فنا فی التوحید کے بعد ایک مرتبہ ہے جس کا نام الفنا عن الفنا ہے . . . . .
اس مرتبہ میں سالک کی حالت یہ ہوتی ہے کہ کمال استغراق کی وجہ سے اس کے احساس کو اپنی فنائیت کی خبر نہیں ہوتی اور نہ اس کی آگاہی باقی رہتی ہے کہ ہم فنا ہوئے۔ یہاں تک جمالی و جلالی تجلی کا فرق بھی نظر نہیں آتا۔"

"توحید وجودی علم کے درجہ میں ہو یا شہود کے ابتدائی درجے سے انتہائی درجے تک پہنچے۔ ہر حال میں بندہ بندہ ہے اور خدا خدا ہے۔ اسی لیے انا الحق اور سبحانی ما اعظم شانی وغیرہ کہنا اگر صدق حال نہ ہو تو اہل طریقت کے نزدیک یہ کلمات کفریہ ہیں۔ اور جہاں صدق حال ہے وہاں بے شک کمال ایمان کی دلیل ہے۔"

مخدوم الملک خدا کے بندے میں حلول کرنے کے نظریہ کی سختی سے تردید کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"اس میں شک نہیں کہ خدا کی تجلی ہوتی ہے اور خدا اپنا جلوہ دکھاتا ہے مگر وہ انسان میں حلول نہیں کرتا۔"

یہ غلط اور باطل اعتقاد عجمی و ہندی تصوف کی آمیزش سے پیدا ہوا ہے۔ خود اہل عجم اور ہندوؤں کے ہاں بھی عقیدہ بعد میں اس وقت پیدا ہوا جب کہ ان کے

بزرگوں کی تعلیمات میں تحریف کی گئی۔ بعض مسلمان صوفیوں نے بھی وحدت الوجود کے
مسئلہ کو ایسا ہی یا اس سے ملتا جلتا سمجھا۔ حالانکہ وحدت الشہود اور وحدت الوجود
کے نظریات میں کوئی تضاد و اختلاف نہیں۔ دونوں میں جو فرق نظر آتا ہے وہ بنیادی
نہیں، ارتقائی ہے۔ یعنی وحدت الشہود توحید کا تیسرا اور وحدت الوجود چوتھا درجہ ہے۔

تصوف

تصوف کے بارے میں کچھ لوگوں کو یہ غلط فہمی ہے کہ یہ ویدانت، عجمیت اور
عیسائیت کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض چیزیں غلط
ضرور ہیں۔ یہ کم علمی کی وجہ سے یا مقامی اثرات کی وجہ سے شامل ہو گئی ہیں۔ لیکن بنیادی
طور پر تصوف کو غیر اسلامی فلسفہ کہنا صحیح نہیں۔ تصوف کیا ہے۔ اس کی بنیاد کہاں سے
ہے اور اصل اسلامی تصوف کی کیا حیثیت ہے۔ ان سب کی مخدوم الملک یوں وضاحت
فرماتے ہیں:

"برادرم شمس الدین اعزاللہ۔ تم ایسا ہرگز نہ سمجھو کہ تصوف کا قاعدہ قانون
کوئی نیا اور من گھڑت شے ہے بلکہ یہ ایک قدیمانہ دستور العمل ہے جس پر انبیاء علیہم السلام
اور صدیقوں کا عملدرآمد رہا ہے۔ ان زمانے میں جو لوگ تصوف اور صوفیا پر ہنستے ہیں
اور ان کی پاک دامنی پر دھبے لگاتے ہیں اس کا خاص سبب یہ ہے کہ صوفیوں نے خود
اپنی روش بدل کر خلاف اصول عادات میں مبتلا ہو کر تصوف کو بدنام کرنے کا موقع دیا ہے
ورنہ سبحان اللہ تصوف دین و ایمان کی جان ہے۔ اہل طریقت کے نزدیک تصوف کی
تین قسمیں ہیں۔ صوفی، متصوف اور متشبہ۔"[1]

صوفی کی تعریف یہ ہے کہ اپنی ہستی سے فانی ہے اللہ کے ساتھ باقی ہے۔ خواہشات

---

[1] مکتوبات ص ۲۲ مکتوبات صدی

فضا ان کے قبضہ سے باہر ہے۔ حقائق موجودات کا ماہر ہے۔

متصوف کی شان یہ ہے کہ مجاہدہ و ریاضت میں اس لیے مشغول و سرگرم ہے کہ صوفیوں کے مراتب حاصل کرے اور قدم بقدم صوفیوں کے چل رہا ہے۔

متشبہ کی حالت یہ ہے کہ صورتاً تو اس میں صوفیوں کے اکثر عادات ہیں۔"

"تصوف[1] کی دولت ایک نبی سے دوسرے نبی کو پہنچتی رہی۔"

رسول اکرمؐ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خود[2] مسجد نبوی میں ایک گوشہ معین کر دیا۔ اصحاب میں سے وہ گروہ جو سالکان راہ طریقت بعنوان خاص تھے۔ وہیں ان سے راز کی باتیں ہوا کرتیں۔ ان میں سے بعض پیر تھے بعض ان میں سے کامل تھے جیسے ابوبکر، عمر، عثمان، علی و سلمان رضی اللہ عنہم۔ اور معاذ، بلال عمار رضی اللہ عنہم ان حضرات کو خاص خاص اوقات میں آپؐ وہاں بٹھاتے اور اسرار کی ایسی ایسی باتیں ہوتیں کہ بڑے بڑے فصحائے عرب اور عام صحابہ ان کے مقر کو نہیں پہنچ سکتے تھے۔ اس خاص جماعت صوفیہ میں تقریباً ستر آدمی تھے۔ حضرت مہتر عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی معمول تھا کہ جب کسی صحابی کی عزت و تکریم کرتے تو انھیں ردائے مبارک یا اپنا پیراہن شریف عنایت فرماتے۔ صحابہ میں وہ شخص صوفی سمجھا جاتا۔"

ولایت و نبوّت

قاضی صدر الدین کے نام مکتوبات میں ولایت کی تشریح اور ولایت و نبوت کے فرق کو یوں سمجھایا گیا ہے:

"ولایت[3] عام ایمان کو کہتے ہیں۔ جو شخص ایمان لایا وہ اولیاء اللہ سے ہوا۔ مگر یہ ولایت

---

[1] مکتوب ۲۲ مکتوبات صدی ص ۲۳، [2] مکتوب ۹ مکتوبات صدی ص ۲۵، [3] مکتوب ۵ مکتوبات ص ۸۔ ص ۲۲، [5] مکتوب ۲۰ مکتوبات دو صدی ص ۴۲

عام ہے ممکن ہے کہ اوامر کو ترک کرے اور نواہی کا مرتکب ہو۔

دوسرا درجہ وہ ہے کہ اوامر بجا لائے اور نواہی سے پرہیز کرے۔ ایسا شخص بھی خدا کے ولیوں میں ضرور شامل ہے مگر عام ولی مومن کے مقابلہ میں اس کو خصوصیت حاصل ہے۔ تیسرا درجہ خاص الخاص کا ہے۔ یعنی ولی مومن اوامر کی تعمیل کرے اور نواہی سے دور رہے۔ اس کے علاوہ اپنی جملہ مرادسے منہ پھیر لے۔ اس کی نگاہ اس پر نہ ہو کہ ہم کیا کریں بلکہ اس تاک میں رہے کہ دوست کیا چاہتا ہے ۔۔۔۔"

"ولی بہر حال جملہ دینی صعوبتوں اور گناہ سے محفوظ رہتا ہے کیونکہ گناہ کا ارتکاب سخت ترین جرم ہے۔ ولی کو حق تعالیٰ ہر طرح کی ذلت و معصیت سے بچائے رکھتا ہے۔ جس طرح پیغمبر کی یہ شان ہے کہ معصوم ہو اسی طرح ولی وہ ہو سکتا ہے جو محفوظ ہو۔ معصوم اور محفوظ کا فرق بھی سمجھ لو۔ معصوم اسے کہتے ہیں جس سے کبھی کسی قسم کا گناہ سرزد نہ ہوا ہو اور محفوظ اسے کہتے ہیں جس سے شاذ و نادر کبھی گناہ ہو جائے مگر اس کو گناہ پر اصرار نہ ہو۔"

اس کے بعد قاضی شمس الدین کے نام ایک مکتوب میں اس خام خیالی کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ولی کو نبی پر فضیلت ہے،

"تمام اولیاء نبیوں کے تابع ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کو اولیاء پر فضیلت حاصل ہے۔ کیونکہ ولایت کی جو انتہا ہے وہ نبوت کی ابتداء ہے۔ ہر نبی درجہ ولایت پر فائز ہے مگر کوئی ولی نبی نہیں ہو سکتا۔ اس امر میں علمائے سنت والجماعت ہوں یا محققین اہل طریقت ہوں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ سب کے سب متفق ہیں مگر ملحدوں کا ایک گروہ اولیاء کو انبیاء پر فضیلت دیتا ہے"[1]

---

[1] مکتوب نمبر ۲ مکتوبات دوصدی ص ۵۴

عام طور سے لوگ کرامات کا اظہار کرنے والے کو زیادہ بڑا بزرگ اور ولی سمجھتے ہیں حالانکہ خود اولیائے کرام اظہار کرامت کو بُرا سمجھتے رہے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس صفت سے نوازا ہے مگر خود وہ عالم جذب میں یا غیر ارادی طور پر کرامت کا اظہار کرتے ہیں اور اظہار کے بعد ندامت و حجاب محسوس کرتے ہیں۔ مخدوم الملک فرماتے ہیں:

"ولی ہونا اور کرامت پر نظر رکھنا صفت ضدین ہیں۔ ولی ہو گا تو کرامت پر نظر نہ ہوگی۔ کرامت پر نظر ہوگی تو ولی باقی نہ رہے گا۔"[1]

شریعت و طریقت

مخدوم الملک تا زندگی شریعت کے اصولوں پر سختی سے پابند رہے۔ وہ شریعت کی پابندی کے بغیر طریقت کے قائل نہیں،

"جب[2] تک ہوش و خرد باقی ہے شریعت کی پابندی کا حکم بھی باقی رہے۔ جو اس کا منکر ہے اس کے متعلق مشائخ طریقت اور علمائے حق کا اجماع و اتفاق ہے کہ وہ دین اسلام سے باہر ہے۔"

"شریعت[3] کے بغیر طریقت کا قصد کرنا ویسا ہی ہے جیسے ایک شخص کوٹھے پر چڑھنا چاہیے اور سیڑھی توڑ ڈالے۔ دیوار پکڑ کر اوپر چڑھنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دو چار ہاتھ بمشکل جا سکے گا پھسل کر گر پڑے گا۔"

شریعت و طریقت میں کیا فرق ہے اس کو قاضی شمس الدین کے نام ایک

---

[1] مکتوب ۸ مکتوبات صدی ص۲۴

[2] مکتوب مکتوبات صدی

[3] مکتوب ۲۵ مکتوبات صدی ص۸۲

یں اس طرح سمجھاتے ہیں،

"شریعت میں توحید، طہارت، نماز، روزہ، حج، جہاد، زکوٰۃ اور دوسرے احکام شرع و معاملات ضروری کا بیان ہے۔ طریقت کہتی ہے کہ ان معاملات کی حقیقت دریافت کرو۔ ان کی تہہ تک پہنچو۔ اعمال کو قلبی صفائی سے آراستہ کرو۔ اخلاق کو نفسانی کدورتوں سے پاک رکھو جیسے ریاکاری، ہوائے نفسانی، ظلم و جور اور شرک و کفر وغیرہ اچھا اس طرح سمجھ میں نہ آسکے تو یوں سمجھو کہ ظاہری طہارت۔ ظاہری تہذیب سے جس امر کو تعلق ہے وہ شریعت ہے۔ تزکیہ باطن اور تصفیہ قلب سے جس کو لگاؤ ہے وہ طریقت ہے۔ کپڑے کو دھو کر ایسا پاک کرنا کہ اس کو پہن کر نماز پڑھ سکیں فعل شریعت ہے اور دل کو کدورت بشری سے پاک رکھنا فعل طریقت ہے۔ ہر نماز کے لیے وضو کرنے کو ایک فعل شریعت سمجھو اور ہمیشہ باوضو رہنا طریقت کا دستور العمل خیال کرو۔

نماز میں قبلہ رو کھڑا ہونا شریعت ہے اور دل سے اللہ کی طرف متوجہ ہونا طریقت ہے۔ حواس ظاہری سے جن معاملات دینی کا تعلق ہے اس کی رعایت کو ملحوظ رکھنا شریعت ہے اور جن معاملات دینی کو قلب و روح سے تعلق ہے اس کی رعایت کرنا طریقت ہے۔"[1]

پیر کی ضرورت

حضرت مخدوم الملک شریعت و طریقت کے معاملات میں پیر، مرشد یا شیخ کی رہنمائی ضروری سمجھتے ہیں۔ جس طرح کوئی مریض اپنا علاج خود کرکے نقصان اٹھاتا ہے اسی طرح مرشد یا شیخ کے بغیر صرف اپنی عقل و سمجھ سے کام لے کر یا بزرگوں کی کتابوں کا مطالعہ کرکے کوئی شخص منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکتا۔

آپ کا خیال ہے کہ جس طرح امت کے لیے پیغمبر، طفل شیرخوار کے لیے دایہ اور

---

[1] مکتوب ۲۳ مکتوبات صدی ص ۶۵

طالب علم کے لیے استاد کی ضرورت ہے اسی طرح مرید کے لیے پیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ پیر اپنے مرشد کو گمراہ ہونے سے بچاتا ہے اور ہوشیاری سے راستہ طے کرتا ہے مرشد کے بغیر مرید کو قدم قدم پر پھسل جانے کا اندیشہ ہے[1]" دیکھو پیر کی ضرورت کس قدر ہے۔ نقل ہے کہ حضرت خواجہ ابو سعید ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ کے ایک مرید وضو کرکے اپنے حجرے میں داخل ہوسئے۔ ایک نور نظر آیا۔ دیکھتے ہی چلا اٹھے کہ اللہ کو دیکھا۔ پیر نے سنا تو فوراً سمجھ گئے کہ مرید کو اس وقت دھوکا ہوا ہے۔

حاضر ہوئے اور فرمایا۔ ارے نادان و ناواقف وہ نور تیرے وضو کا تھا۔ کہاں تو اور کہاں جمال خداوندی۔ نہ دیکھیں حضرت موسیٰ اور دیکھے تجھ سا مبتدی۔

اس مقام پر اکثر سالک مغرور ہو جاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ تجلی حق دیکھی۔ اگر شیخ کامل و صاحب تصرف نہ ہو تو اس مہلک بھنور سے نجات مشکل ہے۔ بے پیر اور بے علا اس مقام میں پہنچ کر ایسا مغرور ہو جاتا ہے اور ایسا مکار و شیطان بن جاتا ہے کہ سارے جہان کو دعویٰ باطل سے بھر دیتا ہے اور سنی سنائی باتوں کو یاد کرکے اول فول بکتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ ہم منزل مقصود تک پہنچ چکے۔ غضب تو یہ ہے کہ اس کو تصرف و کرامت کا بھی دعویٰ پیدا ہو جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ خدا کی مملکت میں ہم جو چاہیں کر سکتے ہیں۔ آخر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اباحت و زندقہ میں پڑ جاتا ہے۔"

شیخ کے اوصاف

پیر و مرشد یا شیخ کے اوصاف کے سلسلہ میں مخدوم الملک کا خیال ہے کہ وہ سالک ہو مجذوب نہ ہو۔ مجذوب سے کسی تعلیم و تربیت کی امید نہیں کی جا سکتی۔ آپ مجذوب کو پیر بننے کے لائق ہی نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے مقامات بے ہوشی میں طے

---

[1] مکتوب ۲۳ مکتوبات صدی ص ۶۵

ہوتے ہیں۔ خود آپ نے اپنے معاملہ میں اسی اصول پر عمل کیا۔ جب پیر کی تلاش میں اور بیعت کے ارادے سے دہلی گئے، تو حضرت بوعلی شاہ قلندر سے ملنے پانی پت بھی تشریف لے گئے۔ آپ ان کی بزرگی سے تو بہت متاثر ہوئے مگر مرشد بنانے کے لائق نہیں سمجھا۔ فرمایا "شیخ است اما مغلوب الحال است بہ تربیت دیگرے نمی پردازد۔"

سالک چونکہ ہر مقام سے آگاہ ہوتا ہے اس لیے وہ مرید کو بھی ہر خطرہ سے بچاتا رہتا ہے۔ مخدوم الملک پیر کے لیے ضروری سمجھتے ہیں کہ،

"جتنے مقامات اور جتنی پسندیدہ خصلتیں قرآن مجید یا حدیث شریف میں مذکور ہیں اس شخص میں پائی جائیں۔ لیکن پھر یہ بھی سمجھاتے ہیں کہ شریعت کی پابندی اور قرآن و احادیث کی پسندیدہ خصلتوں کا مطلب یہ نہیں کہ پیر بالکل معصوم ہو اس سے کبھی کوئی خطا سرزد نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ کوئی انسان سوا پیغمبروں اور ولیوں کے معصوم و محفوظ نہیں۔ اس لیے،

"پیر[1] ہونے کی شرط یہ نہیں کہ وہ معصوم ہو بلکہ یہ ہے کہ وہ اس راہ کے کاموں کی حقیقت کو جان چکا ہو اور خدا کی راہ میں سفر کر چکا ہو۔ ٹھیک اسی طرح جیسے تم کسی سے علم سیکھنا چاہو تو یہ شرط نہیں کہ وہ معصوم ہو بلکہ شرط یہ ہے کہ وہ اس علم میں کامل ہو۔ معصوم ہونا نبیوں کے لیے مخصوص ہے وہ ضرور معصوم تھے۔ پیروں کے لیے نہیں۔"

رضائے الٰہی

ہر حال میں انسان کو خدا کی مرضی کے تابع رہنا چاہیے کیونکہ یہی خالق کی خوشنودی حاصل کرنے کا راز ہے۔ علاوہ اس کے بندے کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ بھی

---

[1] مکتوب ۱۵۱، مکتوبات دو صدی ص ۴۷۴

نہیں۔ راضی برضائے الٰہی کے فلسفہ کو مخدوم الملک یوں سمجھاتے ہیں:

"برادر عزیز[1]! حقوق کی ادائیگی میں جیسا کہ شریعت نے مقرر کیا ہے پوری کوشش کرنی چاہیے اور اسے اپنی راہ سلوک سمجھیں۔ سلوک صرف روزہ، نماز اور حج نہیں ہے۔ حکم الٰہی کی پابندی میں جو کچھ بھی کرنا پڑے وہ سب سلوک ہے۔ اس سلسلہ میں ایک مٹھی مٹی ہی کا معاملہ کیوں نہ ہو۔ اے بھائی! ہمیں تو رضائے الٰہی چاہیے۔ سوال نہ مکّے کا ہے نہ مدینے کا نہ مسجد کا نہ بت خانہ کا نہ حجلہ عروسی کا نہ دین و مذہب کا نہ مجاہدہ و ریاضت کا۔ مسافرت وقیام کی بھی قید نہیں۔ طالبانِ حق کا یہی مشرب ہے، اسی پر قائم رہو......"

"اے بھائی[2] عبادت میں مزدوری اور بدلہ نہیں طلب کرنا چاہیے نہ اس آرزو میں عبادت کرنی چاہیے۔ ہم بندہ ہیں۔ مفلسی اور بےچارگی کے ساتھ بندگی فرض سمجھ کر اس میں ہمہ تن لگے رہنا چاہیے۔"

"اے عزیز[3]! انبیاء، اور اولیاء، بادشاہ وامراء سب کے سب بہت سی چیزیں چاہتے ہیں مگر وہ نہیں ہوتیں اور بہت سی چیزیں جو نہیں چاہتے ہیں ہو جاتی ہیں۔ جب ان کا یہ حال ہے تو ہمارا ٹھکانا کیا۔ یہی لازم ہے کہ جو ہمیں ملا ہے اسی پر راضی ہو جائیں اور سر تسلیم خم کر دیں۔ اپنی بندگی پیش کر دیں اور بس۔ کیونکہ یہ تو بہر حال کرنا ہی ہے۔ برضا یا بجبر۔ جیسے انسان کو موت سے چھٹکارا نہیں قانون الٰہی کے سامنے گردن جھکانے کے سوا چارہ نہیں۔ وہی ہوگا جو اس کی خواہش ہے۔ پھر اپنی خواہش کو درمیان میں لاکر بربادی کی راہ اختیار کرنا بے کار ہے۔ کیسی شان ہے اس پروردگار کی۔ سبحان اللہ۔"

---

[1] و [2] مکتوب ۲۶ مکتوبات دوصدی ص ۹۹-۲۹۸

[3] مکتوب ۵۶ مکتوبات دوصدی ص ۲۴۴

توبہ

خطا و گناہ کا سرزد ہو جانا انسان کی فطرت میں شامل ہے لیکن اس کے ارتکاب کے بعد توبہ نہ کرنا زیادہ سنگین ہے۔ توبہ کا مطلب جرم کا اقرار اور اس پر اظہار ندامت کرنا ہے۔ ساتھ ہی خدا سے معافی طلب کرنا۔ آئندہ اس فعل سے بچنے کا عہد و عزم کرنا ہے۔

مگر ایک نکتہ اور غور طلب ہے یعنی توبہ صرف گنہگار ہی کے لیے ضروری نہیں پیغمبروں اور ولیوں نے بھی ہمیشہ توبہ و استغفار کی ہے۔ حالانکہ وہ معصوم اور گناہوں سے محفوظ تھے۔ اس کا راز یہ ہے کہ عوام کی توبہ گناہ سے معافی طلب کرنے کے لیے ہوتی ہے اور خواص کی توبہ بطور اظہار تشکر ہوتی ہے۔ اس سے ان کے درجات میں مزید ترقی ہوتی ہے۔

توبہ اور اس کے اسرار و فوائد کو حضرت مخدوم نے یوں بیان فرمایا ہے،

"درویش شیخ عمر[1] اسلام و دعا مخصوص ہے۔ اے بھائی گناہ سے پاک ہونا پیدائش سے آخر تک فرشتوں کی صفت ہے۔ پیدائش سے آخر تک گناہ سے آلودہ رہنا شیطان کا کام ہے۔ گناہ کر کے توبہ کرنا حضرت آدم اور ان کی اولاد کی فطرت ہے۔"

"آدمی[2] کی پکڑ گناہ پر نہیں ہوتی بلکہ گناہ سے توبہ نہ کرنے پر ہوتی ہے۔"

"توبہ[3] اگر صرف گناہ ظاہری سے ہوتی تو پیغمبروں کو توبہ کی حاجت نہ تھی وہ تو گناہ صغیرہ و کبیرہ سے پاک تھے۔ مگر ان حضرات سے بھی توبہ ثابت ہے، اور اپنی جگہ ٹھیک ہے۔"

---

[1] و [2] مکتوب ۵ مکتوبات دوصدی

[3] مکتوب ۱۲ مکتوبات صدی

"عوام[1] کی توبہ اس لیے ہوتی ہے کہ ہم نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے نافرمانی کی ہے۔ اللہ تعالیٰ سب گناہوں کو معاف کرے تاکہ عذاب سے بچیں۔ خاص لوگوں کی توبہ اس لیے ہوتی ہے کہ جس قدر نعمتیں عطا ہوئی ہیں۔ رحم و کرم ہوا ہے اور ہو رہا ہے اس اعتبار سے مطلق خدمت ادا نہیں ہوئی ہے۔"

توبہ کا مفہوم اور فوائد سمجھاتے ہوئے آپ قاضی شمس الدین کو یوں ہدایت کرتے ہیں :

"اے[2] بھائی! کیا کہیں۔ اجل تاک میں ہے جو دم آدمی زندہ ہے غنیمت ہے۔ اس وقت کی قدر کرنا چاہیے کیا معلوم کس وقت ملک الموت پہنچ جائے توبہ سے غافل نہ رہو۔ ایک بوڑھا آدمی کسی بزرگ کی خدمت میں پہنچا اور بولا میرے گناہ کی انتہا نہیں ہے میں چاہتا ہوں کہ اب توبہ کر لوں۔ ان بزرگ نے فرمایا کہ اے بوڑھے تم چوک گئے۔ آنے میں دیر لگا دی۔ تمھیں جوانی میں آنا تھا۔ مگر بوڑھا صحبت یافتہ تھا اور توبہ کے فوائد سن کر آیا تھا۔ کہنے لگا حضرت دیر سے کیا واسطہ میں تو جلد سے جلد آیا ہوں۔ اے جناب توبہ وہ نعمت ہے کہ اگر مرنے سے قبل نصیب ہو جائے تو کیا کہنا ہے۔ دیر ہونا بھی عین جلدی ہے۔ میں جلد سے جلد آیا ہوں۔ میرے بھائی ہر چند تم گناہ سے آلودہ اور ملوث ہو رہے ہو توبہ تو کرو دیکھو یہ کتنی امید افزا ہوتی ہے۔"

دشمنوں کو خوش کرنا

گناہوں میں حق العباد اس اعتبار سے بڑا سخت ہے کہ اس کی معافی کے لیے خدا کے ساتھ ساتھ بندے کو بھی راضی کرنا پڑتا ہے۔ اس گناہ سے توبہ اور بندے کو راضی کرنے اور دشمن کو خوش کرنے کے بارے میں مخدوم الملک جو طریقہ بتاتے ہیں وہ احکام شرع

---

[1] و [2] مکتوب ۲ مکتوبات صدی

کے مطابق ہونے کے ساتھ ہی نفسیات انسانی کے مطابق بھی ہے۔ آپ اپنے مرید قاضی شمس الدین کو لکھتے ہیں کہ:

"تیسرا گناہ حق العباد ہے، اور یہ نہایت سخت و دشوار ہے۔ اس کے چند طریقے ہیں۔ جان و مال، ذاتیات، عورت، لونڈی اور دین کے نقصانات۔ اگر تم نے مال کا گناہ کیا اور تمھیں اس کی واپسی کی قدرت ہے تو تم پر واجب ہے کہ اس کو لوٹا دو۔ اگر ادائیگی سے مجبور ہو تو معافی چاہو۔ اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوسکیں تو اس رقم کو اس کی روح پر صدقہ کر ڈالو۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو نیکیاں کرو اور الحاح و زاری کے ساتھ خدا سے معافی مانگو۔ یہاں تک کہ وہ اپنے کرم سے قیامت کے دن تمھارے دشمن کو تم سے خوش کر دے۔

اگر تم نے کسی کی جان ماری ہے تو اس کے اقربا سے کہہ دو کہ وہ یا تو تم سے قصاص لیں یا معاف کر دیں۔ اگر یہ ناممکن ہو تو تضرع و زاری کے ساتھ خدا کی طرف رجوع کرو کہ قیامت میں تمھارے دشمن کو خوش کر دے۔

اگر تم نے ذاتیات کے نقصان پہنچائے ہیں۔ کسی کی غیبت کی، تہمت جوڑی، گالیاں دیں تو یہ لازم ہے کہ اس سے جا کر کہو کہ بھئی ہم نے تمھاری طرف جھوٹی باتیں لگائی ہیں معاف کرو مگر ذرا سوچ سمجھ کر ایسا نہ ہو کہ اس کا غصہ بھڑک اٹھے اور لینے کے دینے پڑ جائیں کیونکہ جہاں اشتعال، غیض و غضب کا یقین ہو وہاں یہی اچھا ہے خدا کی درگاہ میں سر رگڑو اور معافی کے خواستگار رہو۔ اگر تمھارا دشمن زندہ نہ ہو تو اس کی روح پر ایصال ثواب کرو۔

اگر تم نے کسی کی بیوی یا شرعی لونڈی کے ساتھ بدنیتی کی ہے یا اس سے بھی تجاوز

---

[1] مکتوب ۳۳ مکتوبات صدی ص ۹

کر گئے ہو تو یہ موقع نہ معافی کا ہے اور نہ ظاہر کرنے کا۔ بہتر یہی ہے کہ اس معاملہ کو خدا ہی کے حوالہ کر دو تاکہ وہ قیامت کے روز اس کو تم سے رضامند اور خوش کر دے۔"

قاضی شمس الدین سے کسی کے معاملہ میں کچھ زیادتی ہو گئی تھی۔ اس کی خبر مخدوم الملک کو ہوئی تو فوراً تنبیہہ کا خط لکھا اور حقوق العباد کی اہمیت سمجھائی،

"اے[1] برادر جب تمہارا شمار درویشوں میں ہے تو مجھے یہ خبر اچھی نہیں معلوم ہوئی کہ تم کو کسی سے شکایت ہو یا تم پر کوئی لعن طعن کرے۔ سوال یہ ہے کہ تم عزیز سے اپنے ذاتی معاملہ میں کوئی ایسا کام کیوں سرزد ہوا جو تمہارے لائق نہ تھا۔ اگر صورت حال یہ ہے کہ خود تم پر ظلم و تعدی کی گئی ہے تب بھی اسے جانی و مالی طور پر برداشت کرنا چاہیے اور کوئی بات نہیں کرنی چاہیے جو دوسروں کو ناگوار معلوم ہو۔"

"اے[2] عزیز تمہارے ذاتی معاملے میں اگر کسی کو کسی طرح سے ایذا پہنچی ہے تو کوشش کرو کہ وہ شخص تم سے راضی ہو جائے کیونکہ یہ بڑا اہم مسئلہ ہے۔ بندے کا حق خدا کے حق سے بھی زیادہ ہے۔ خدا کا حق تو توبہ و استغفار سے معاف ہو سکتا ہے مگر مخلوق کا حق جب تک وہ راضی نہ ہو ادائیگی مشکل ہے۔

اے عزیز معلوم ہے شہید کا کتنا بڑا درجہ ہے؟ وہ خود دوسروں کی شفاعت کا حقدار ہوگا لیکن بندے کا حق اگر اس پر کچھ رہ گیا ہے تو اس کی وجہ سے خود اس کا اپنا معاملہ اٹک جائے گا جب تک کہ وہ اس شخص کو راضی نہ کر لے۔ غرضکہ حقوق العباد بہت اہم ہے۔"

دنیا کی مذمت

تمام صوفیائے کرام نے دنیا کی مذمت کی ہے اور لوگوں کو اس سے دور رہنے کی

---

[1] و [2] مکتوب ۳۱ مکتوبات دوصدی

تلقین کی ہے ۔ مخدوم الملک ایک مکتوب میں دنیا کی بے وفائی کی شکایت اور اس کی مذمت بڑے لطیف انداز میں کرتے ہیں ۔ اس مکتوب میں ادیبانہ رنگ بھی موجود ہے ۔ ملاحظہ ہو:

"کارِ عالم جز طلسم و پیچ نیست   جز خرابی در خرابی ہیچ نیست
از طلسم او نہ شد آگہ کسے   در میانِ خاک و خوں دارد بسے

اے بھائی! دنیا دھوکہ باز، فریبی اور بہروپیا ہے ۔ شہد دکھا کر زہر دینے والی ہے ۔ صبح میں اگر کسی پر نوازش کرتی ہے تو شب میں جدائی اختیار کرتی ہے ۔ دن میں اگر خطرے سے نکالتی ہے تو رات کی تاریکی میں پاؤں سے لنج کر دیتی ہے ۔ اس کا آبگینہ غبار آلود ہوتا ہے اور اس کا پیالہ نیش زنبور سے خالی نہیں ہوتا ۔ کتنا سچ کہا ہے کسی نے:

از جام او مچش کہ در انجام زہرہا ست   گل برگ او مبوکہ دراں زہر و خارہا ست
دہر ستیزہ کار ندارد وفائے کس   دیدیم و آزمودہ شنیدیم بارہا ست

اے عزیز! ہوشیار ۔ یہ بوڑھی دلّالہ ہے ۔ اس نے کتنے بادشاہوں کو دلہن بن کر قتل کیا ہے ۔ یہ اپنے عاشقوں کو ہمیشہ بے کار کر دیتی ہے ۔ اس نے جب کبھی کسی کو دیا واپس لے لیا ۔ کسی پر عنایت کی تو دوگنا تاوان بھی طلب کیا ۔ مثنوی:

دہد بستاند و عارے ندارد   بجز داد و ستد کارے ندارد
چہ بخشد مر ترا ایں سفلہ ایام   کہ یک یک باز بستاند سر انجام

اے عزیز! دنیا ایک جادوگر ہے ۔ اس کی زیب و زینت مثل خواب ہے ۔ اس کا لباس، اس کی غذا محض خیالی ہے ۔ اس کی لذت و خواہش کی انتہا نجاست

لہ مکتوب ۲۳ مکتوبات دو صدی

ہے۔ افسوس پھر بھی ایک عالم اس کے پیچھے سرگرداں اور پریشان ہے۔ رباعی:

حال دنیا را بہ پرسیدم من از فرزانۂ
گفت یا خوابیست یا بادیست یا افسانۂ
باز گفتم حال آں کس گو کہ دل دروے بہ بست
گفت یا غولیست یا دیولیست یا دیوانۂ

تعجب ہے وہ دنیا جس میں شادمانی بغیر ماتم کے، خوشی بغیر غم کے، زندگی بغیر موت کے، صحت بغیر مرض کے، بقا بغیر فنا کے، مراد بغیر درد و دغا کے، آب دوا بغیر تکلیف و بلا کے ملنا محال ہے، پھر بھی ایک عالم ہے کہ اس کی جستجو میں فتنوں کا شکار بنا ہوا ہے۔"

"لیکن اے برادر! دنیا میں اتنی زیادہ برائیوں کے باوجود ایک بڑا ہنر یہ ہے کہ دنیا ہی میں آخرت کی کھیتی ہوتی ہے۔ خاص کر نیکی کمانے والوں کے لیے۔"

اسی لیے حضرت مخدوم ترک دنیا پر بہت زور دیتے ہیں۔ آپ خدا والوں کی پہچان یہ بتاتے ہیں کہ "وہ دنیا ترک کر دے اور دنیا دار کی صحبت سے دور رہے" مزید فرماتے ہیں کہ:

"مجھے تو یقین ہے کہ جہاں ترک دنیا نہیں معرفت خداوندی نہیں۔ ترک دنیا اور معرفت حق ایک نفی اور ایک اثبات۔ کلمۂ شہادت ان ہی دونوں سے مرکب ہے۔ جس نے دنیا ترک کی اس نے نفی کی جس نے معرفت حق سے قربت کی اس نے اثبات کیا۔ لا الٰہ الا اللہ میں اسی کا اعلان ہے۔ صرف زبان سے ان حروف کا ادا کرنا کافی نہیں۔ اے عزیز! یہ حال کہ زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہیں اور دنیا کے سامنے سجدہ

---

[1] مکتوب ۴۵ مکتوبات دو صدی ص ۲۸۶

امراء و سلاطین کو اپنا قبلہ بنائیں یہ تو ایمان زبانی اور کفر دلی کا اظہار ہے۔ کسی نے خوب کہا ہے:

مصحف بکف گرفتہ کفر درو نہفتہ بطال ست خفتہ بر بستر ربانی

اے عزیز! یہ بات تو معلوم ہے کہ آج کل کا کیا حال ہے؟ کافی مخلوق ایسی ہے جو ایک جانب معرفت خداوندی کا دعویٰ رکھتی ہے۔ دنیا اس کو راہِ حق سے ہٹا کر دور لے گئی ہے۔ لیکن ان لوگوں کو خبر تک نہیں کہ نمرود اور فرعون کا بھی یہی حال تھا۔"

ترکِ دنیا کا مفہوم

لیکن ترکِ دنیا کا مطلب یہ نہیں کہ انسان رہبانیت اختیار کرے اور لازمی ضروریاتِ زندگی سے بھی کنارہ کش ہو جائے۔ اصل مقصد فضول باتوں اور لہو ولعب کا ترک ہے۔ اس کی وضاحت ایک مکتوب میں یوں کی گئی ہے:

"اے عزیز![1] اس موقع پر ایک چیز کا ضرور خیال رکھنا چاہیے تا کہ غلطی نہ ہو۔ ترکِ دنیا سے مطلب فضول باتوں کا ترک ہے۔ لازمی ضروریات اور طبعی احتیاج کا ترک نہیں۔ بلکہ جس طرح فضولیات کی طلب ناپسندیدہ اور حجابِ راہ ہے اسی طرح ضروریات کا ترک ناپسندیدہ اور مانع ہے۔ ہر آدمی کو تھوڑی غذا۔ کچھ کپڑے اور مختصر سے مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ان چیزوں کو ترک کر دیا جائے تو لازماً آدمی دوسرے کا محتاج ہوگا۔ اور ما یحتاج کی خواہش دل میں پیدا ہو گی۔

اس طرح انسان بلا میں پڑ کر ہلاک ہو سکتا ہے۔ اس لیے جس طرح فضولیات کی طلب انتہائے فساد کا سبب بنتی ہے، ضروریاتِ ناگزیر کا ترک بھی فساد میں مبتلا کر سکتا ہے۔

---

[1] مکتوب ۲۵ مکتوبات دو صدی ص ۲۶۸

اے عزیز! اگر کوئی شخص اس موقع پر یہ فضول بحث چھیڑ دے کہ حضرت ابوبکرؓ کی ایک مثال ہے کہ تمام سامان بیت المال میں ڈال دیا تھا اور جب سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اہل و عیال کے لیے کیا چھوڑ آئے ہو تو جواب دیا کہ اللہ اور اس کے رسول کافی ہیں۔ پھر کیسے ضروریات پر زور ڈالا جاتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اپنے حال پر غور کرو۔ کیا تم حضرت ابوبکرؓ کی طرح ایسا کرنے کے بعد نباہ بھی سکو گے؟ اگر تم میں اس کی استطاعت ہے تو ایسا کر سکتے ہو۔ لیکن ساگ بینگن بیچنے والوں کو کیا حق ہے کہ بادشاہ کا مقابلہ کرے۔"

شعر و سخن

حضرت خبیبؓ کی شہادت

عبدالعزیز خالد

جو محبوس ہے وہ خبیبؓ وفاخو
شہادت کی غازی دعا مانگتا ہے

اسے کس نے زنداں میں انگور بھیجے
نگہبانِ زنداں تحیر زدہ ہے

وہ بیٹھا ہے آغوش میں سبط حارث
بہ انگشت ابن عدی استرہ ہے

لرز اٹھی ماں دیکھ کر یہ نظارہ
کہ بدلے سے دشمن کہاں چوکتا ہے

نہیں ہے مزاجِ آشنائے مسلماں
بالآخر تو وہ اک زن مشترکہ ہے

کبھی منتقم ہو نہ مردِ مسلماں
گناہِ پدر میں پسر بے خطا ہے

نہیں اس کو مجھ سے کوئی خطرہ جاں کا
ترے دل کو بے کار دھڑکا لگا ہے

نعیم و خیابان و فردوس و ماویٰ
خدا کے چہیتوں کا مہماں کدہ ہے

سوئے خلد جاتا ہوں میں دار پر سے
مری راہ اہلِ جہاں سے جدا ہے

فدا اس پہ کرتا ہوں یہ جانِ شیریں
مدینے میں جو خوش قد و خوش لقا ہے

کرو جسمِ مصلوب کے ٹکڑے ٹکڑے
جو اہلِ خدا ہے اسے خوف کیا ہے؟

نقد و تبصرہ

(ر - ا - ج)

انتظام کتب خانہ

ریاست حیدرآباد دکن کے شیخ محبوب قریشی جلد سازی کے فن میں یکتا ہے، پورے برصغیر میں ان کا کوئی حریف نہیں تھا۔ سرکاری کتب خانوں اور امراء کے کتب خانوں میں ان کی مجلد کتابوں کی بے انتہا مانگ تھی۔ تقسیم ہند کے بعد شیخ صاحب پاکستان تشریف لے آئے اور کراچی میں "محبوبیہ کارخانۂ جلد سازی" (حیدرآباد کالونی میں) کے نام سے اپنا کارخانہ قائم کر دیا۔ شیخ صاحب کسی تعارف کے محتاج نہ تھے یہاں بھی ماشاء اللہ ان کا کام خوب چمکا۔

اب شیخ صاحب نے اپنے طویل تجربے کو ضبط تحریر میں لا کر ایک بہت بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ کتب خانے کی ترتیب و تنظیم اور کتابوں کی فن واری تقسیم سے متعلق فنی معلومات کا یہ مجموعہ "بڑی محنت اور عرق ریزی سے مرتب کر کے موصوف نے شائع کیا ہے۔ جو لوگ ذاتی کتب خانے رکھتے ہیں یا انتظام کتب خانہ کے فن سے دلچسپی رکھتے ہیں ان کے لیے یہ کتاب ایک بہت بڑی نعمت ہے۔ اس میں انتظام کتب خانہ سے متعلق تمام ضروری اور اہم مواد آ گیا ہے۔ چند عنوانات یہ ہیں:

۱۔ کتب خانوں کا تاریخی پس منظر

۲۔ کتب خانے کی عمارت

۳۔ کتب خانے کے شعبے

۴۔ کتابوں کی خریداری

۵۔ تقسیم کتب
۶۔ کتابوں کی اجرائی و واپسی
۷۔ حفاظتِ کتب
۸۔ قلمی نوادرات کی حفاظت
۹۔ کتب خانوں کے لیے جلد سازی کی نوعیت

کوئی شبہ نہیں اپنے موضوع پر یہ کتاب ہر اعتبار سے جامع و مانع ہے۔ طباعت و کتابت بھی بہتر ہے۔ قیمت بھی کچھ زیادہ نہیں۔ صرف ایک روپیہ پچاس پیسے۔

تاویل الاحادیث

یہ کتاب حجۃ الاسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی معرکہ آرا کتابوں میں ہے۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد نے پروفیسر غلام مصطفیٰ قاسمی کی تحقیق و تقدیم کے ساتھ اسے شایع کیا ہے۔ جو لوگ عربی زبان جانتے ہیں اور شاہ صاحب کے انداز نگارش سے مانوس ہیں ان کے لیے یہ ایک گراں بہا تحفہ ہے۔

کتاب خوشنما ٹائپ میں چھاپی گئی ہے۔ کاغذ بھی اچھا ہے۔ ضخامت ۱۱۲ صفحے قیمت صرف تین روپے۔

کچکول نامہ

حضرت مخدوم ابوالحسن داہری نقشبندی (وفات ۱۱۸۱ھ) کی یہ نادر و نایاب کتاب جو مغز و معنی کے اعتبار سے بے عدیل ہے شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد نے غلام مصطفیٰ قاسمی صاحب کے تحشیہ اور تحقیق کے ساتھ شائع کی ہے۔ کوئی شبہ نہیں قاسمی صاحب

بڑی جگرکاوی اور دیدہ ریزی کے ساتھ جس طرح تادیل الاحادیث میں اپنے فرائض انجام دیے ہیں اسی طرح اس کتاب میں بھی انھوں نے اپنی تحقیق، وسعت مطالعہ اور علمی ذوق کا ایک دل کش نمونہ پیش کر دیا ہے۔

کتاب فارسی زبان میں ہے، طباعت ٹائپ میں ہوئی ہے جو بہت خوبصورت ہے۔ ضخامت ۵۲ صفحے قیمت ایک روپیہ۔

سہ ماہی اردو

انجمن ترقی اردو کا یہ شاندار اور عظیم و وقیع مجلہ بعض موانع کے سبب ایک عرصے سے بند تھا۔ لیکن اب جمیل الدین عالی صاحب اور مشفق خواجہ صاحب کی زیر ادارت پھر اس کی اشاعت شروع کر دی گئی ہے۔ عالی صاحب ایک علمی خاندان کے گوہر یکتا ہیں سخن فہم بھی ہیں اور سخن سنج بھی۔ اردو زبان کی ترویج و فروغ کے لیے جو کچھ کر سکتے ہیں اس سے زیادہ کرتے رہتے ہیں۔ مشفق خواجہ صاحب نہ صرف ایک اچھے ادیب اور شاعر ہیں بلکہ بڑے ذہین اور محنتی کارکن بھی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے اشتراک سے اردو کا یہ پہلا شمارہ ہر اعتبار سے قابل دید اور قابل داد ہے۔ — مجلس ادارت کی جو لمبی چوڑی فہرست شائع کی گئی ہے اسے کم ازکم بابائے اردو کے مسلک اور روایت سے کوئی مناسبت نہیں۔

اس شمارے میں ۱۲ مضامین ہیں اور کوئی بھی ایسا نہیں ہے جسے بھرتی کا کہا جا سکے۔ عبدالعلیم نامی کا "۱۸۵۷ء سے پہلے کی تھیئٹریکل کمپنیاں" ایک بہت اچھا تاریخی مضمون بھی ہے اور معلوماتی مقالہ بھی۔

ہمیں امید ہے انشاء اللہ اردو کا دوسرا شمارہ پہلے سے بھی زیادہ شاندار ہوگا اور یہ امید بھی ہے کہ اب یہ سلسلہ غیر منقطع طور پر جاری رہے گا۔

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی ازسرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر کی تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقا انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔ اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیالات آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کی

نئی مفصل فہرست مطبوعات

چھپ گئی ہے

مفت طلب کیجیے

سیکریٹری، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

Regd. No. L. 6033 June 1966 رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

ثقافت

جولائی ۱۹۶۶

ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

ماهنامہ ثقافت

ترجمان ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اپنی نوعیت کا واحد علمی اور دینی رسالہ جس میں صرف فکر انگیز تحقیقی مضامین شائع ہوتے ہیں ۔ عمومی مباحث یہ ہوتے ہیں :

- معاشرے کے عملی مسائل پر اصولی بحث
- معاشرے کے بنیادی اقدار اور دین صحیحہ کی بنیادیں
- دین کی روشنی میں حیات جدیدہ کی تشکیل
- وحدت فکر اور وحدت انسانی کی دعوت
- اسلاف کے گراں قدر خدمات اور علمی سرمائے سے استفادہ

تاثرات ، حاصل مطالعہ ، تنقید و تبصرہ ، وغیرہ

ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت بنام سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور — ۳

محمد اشرف ڈار نے باهتمام ملک محمد عارف دین محمدی پریس لاہور سے چھپوا کرادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور سے شائع کیا -

ثقافت
لاہور

ربیع الاوّل ۱۳۸۶ / جولائی ۱۹۶۶

جلد ۱۵ ——— شمارہ ۷

ادارۂ تحریر

مدیرِ اعلیٰ

مدیر
رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد سعید شیخ — محمد حنیف ندوی
محمد جعفر پھلواروی — شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے ——— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

محمد اشرف ڈار نے باہتمام ملک محمد عارف پرنٹر دین محمدی پریس لاہور سے ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور سے شائع کیا۔

نیاز صاحب

رئیس احمد جعفری

نیاز صاحب کی وفات اب "باسی خبر" ہو چکی ہے۔ لیکن میرے لیے وہ اب تک ایک سانحہ ہے سچ تو یہ ہے کہ ان کی وفات سے جو صدمہ مجھے پہنچا تھا، وہ ابھی تک تازہ ہے۔ اور شاید بہت دنوں تک تازہ ہی رہے گا۔

نیاز صاحب کی شخصیت ہمیشہ متنازعہ رہی..... انھوں نے ناول لکھے۔ لیکن ناولوں کے نقاد کہتے ہیں "تکنیک" کے اعتبار سے وہ کچھ یوں ہی تھے، انھوں نے افسانے لکھے، لیکن افسانوں پر تبصرہ کرنے والوں نے انھیں اچھا افسانہ نگار تسلیم کرنے سے مقدور بھر گریز ہی کیا۔ انھوں نے نقد الشعراء پر اپنے قلم کے جوہر دکھائے۔ لیکن ایک معقول جماعت انھیں شعر و سخن کا نقاد ماننے سے انکار کرتی رہی، ادبیات عالیہ میں وہ ایک طرز خاص کے موجد تھے، لیکن یہ طرز خاص اسکولوں اور کالجوں کے طلبا کے سوا کہیں اور مقبول نہ ہو سکا، اور بازار ادب میں اسے کھوٹا سکہ ثابت کرنے کی پوری کوشش کی گئی، ان کی متعدد تصنیفات پر الزام لگایا گیا کہ ناقص اور نامکمل ترجمے ہیں اور ان کے متعدد ترجموں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ہاں ہیں۔ باب الاستفسار کے عنوان کے ماتحت ہر مہینے میں وہ گراں بہا معلومات سے اپنے ناظرین کو روشناس کرتے رہتے تھے، لیکن نقادوں نے اس اچھوتے، دلچسپ اور مفید عنوان کو بھی معاف نہیں کیا، اور اسے انسائیکلوپیڈیا اور دوسری کتابوں سے ماخوذ قرار دیا، مکاتیب نیاز کا سلسلہ بھی نگار میں جاری رہا۔ لیکن لوگوں نے کہا۔ غالب اور شبلی کے بعد کسی کو اپنے خط چھپوانے کا حق کیا ہے؟ انھوں نے اسلامیات اور مذہبیات پر طوفانِ

اور بعض اشتعال انگیز مضامین لکھے اور لکھوائے، یعنی خود بھی تحقیق کی، اور دوسروں کے تحقیقی مقالات بھی شائع کئے۔ انھوں نے مذہب کے بہت سے مسلمات کا انکار کیا اور اس سلسلے میں عوامی تعزیر و عقوبت سے بھی دو چار ہوئے، توبہ بھی کی اور توبہ شکنی بھی کی، ظاہر ہے، ان رندانہ جرأتوں کا ردِّ عمل مذہبی حلقوں میں بہت شدید ہوا۔ مخالفانہ جلوس نکلے، جلسے ہوئے، بائیکاٹ کیا گیا، گھر سے باہر نکلنا، اور گھر میں چین سے بیٹھنا دوبھر کر دیا گیا۔ یہ سب کڑیاں وہ جھیلتے رہے، اور حکمت عملی سے کام لے کر ان سے عہدہ برآ ہوتے رہے، ان کے سیاسی افکار بھی، رائے عامہ کے مخالف اور متصادم ہی رہے، عملی سیاست میں انھوں نے کبھی حصہ نہیں لیا۔ نظری سیاست میں وہ "نیشنلسٹ" ہی رہے اور اپنے نیشنلزم پر فخر کرتے رہے، لیکن ان کی سیاسی فکر ہمیشہ سمجھوتے کی طرف مائل رہی۔ بھوپال جیسی مطلق العنان ریاست میں وہ برس ہا برس تک ملازم رہے، لیکن ارباب حکومت کو کبھی ان سے شکایت کا موقعہ نہیں ملا۔ رام پور اور حیدر آباد جیسی ریاستوں کے مطلق العنان فرماں رواؤں کی انھوں نے مدح بھی کی اور صلہ بھی لیا۔ ساتھ ہی ساتھ برطانوی ہند میں وہ کانگریس کا فکری طور پر ساتھ دیتے رہے۔ اور حق انفرادیت کو لایعنی اور مہمل قرار دیتے رہے، چنانچہ ۱۹۴۷ء کے پُر آشوب دور میں بھی نہ صرف ان کی پگڑی سلامت رہی بلکہ چند سال بعد بھارت کی حکومت نے انھیں سب سے بڑا ادبی خطاب مرحمت کیا۔ پھر بعض مخصوص حالات کے ماتحت وہ پاکستان آ گئے۔ یہاں آ کر انھوں نے جو پالیسی اختیار کی، وہ ظاہر ہے پہلی سے بالکل مختلف تھی، ان کے یہ تغیرات ہر ملک کی بزم سیاست میں موضوع بحث بنے رہے۔ موافق کم مخالف زیادہ!

یہ مختصر سا جائزہ اس اندازے کے لیے کافی ہے کہ ہر دور میں نیاز صاحب ارباب سیاست ارباب ادب، ارباب شعر و سخن اور اصحاب مذہب کے لیے ایک حل طلب مسئلہ بنے رہے، اور اس موضوع پر متعدد اصحاب نے کافی جوش و خروش سے وقتاً فوقتاً طبع آزمائیاں بھی کیں۔

میں اس موضوع پر جو تلخ بھی ہے اور بعد از وقت بھی گفتگو کرنا نہیں چاہتا، کیا فائدہ

ان باتوں سے ؟ البتہ مجھ پر ان کی شخصیت کا جو اثر ہے، اسے بیان کیے بغیر بھی نہیں رہ سکتا، میرا یہ عقیدہ ہے کہ فکری اور عملی اور نظری اعتبار سے کوئی انسان کتنا ہی "گمراہ" کیوں نہ ہو لیکن اگر وہ اچھا انسان ہے تو قابلِ احترام ہے اور بارگاہِ الٰہی میں بھی سزاوار لطف و کرم ہے - اور بلاشبہ نیاز صاحب نہ صرف اچھے انسان تھے بلکہ بہت اچھے انسان تھے۔

آزادئ ہند کے بعد میرا ارادہ ترکِ وطن کا نہیں تھا، لیکن بمبئی سرکار نے مجھے شرفِ مہاجرت عطا کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس زمانے میں مولانا ابوالکلام آزاد کی صدارت میں انجمن اتحاد و ترقی کا ایک جلسہ لکھنؤ میں منعقد ہوا۔ اس انجمن کے سرگرم کارفرماؤں میں نیاز صاحب بھی تھے۔ انھیں جب میرے حالات کا علم ہوا تو فوراً انھوں نے خط لکھا:-

"انجمن اتحاد و ترقی کی طرف سے ایک اُردو روزنامہ شائع کرنے کا پروگرام بن چکا ہے بمبئی چھوڑیئے اور لکھنؤ آجایئے کرسی ادارت آپ کے لیے خالی ہے"۔

مجھ میں اور نیاز صاحب میں فکری اتحاد ہوتا جب بھی اس نازک مرحلے پر یہ پیش کش معمولی نہیں تھی، لیکن کمال تو یہ ہے کہ نیاز صاحب جانتے تھے، میں کٹر مسلم لیگی اور پاکستانی رہا ہوں، پھر بھی اپنی ذمہ داری پر اپنے رفقا کو آمادہ کر لینا کہ ایسے "خطرناک" آدمی کو ایڈیٹر بنا دیا جائے، عالی ظرفی کی انتہا تھی، یہ الگ بات ہے کہ میں اس پیشکش کو قبول نہ کر سکا، اور پاکستان آگیا۔

ایک مرتبہ نیاز صاحب لکھنؤ سے براہِ راست لاہور آئے۔ نقوش کے ایڈیٹر طفیل صاحب بڑے ندرت پسند شخص ہیں۔ انھوں نے نیاز صاحب سے اصرار کیا کہ لاہور میں سب سے پہلے ان کی دعوت قبول کریں۔ اور پارٹی میں شریک ہوں، نیاز صاحب نے دعوت قبول کر لی؛ دعوت نامہ جس طرح دوسروں کو گیا تھا، میرے پاس بھی آیا۔ اور ٹھیک دعوت کے دن طفیل صاحب غریب خانے پر تشریف لائے۔ اور کہنے لگے، آج کی پارٹی میں آپ کو ضرور شریک ہونا ہے، میں وعدہ لینے آیا ہوں، میں نے کہا، دعوت نامہ پہنچ گیا تھا، آپ کو تکلیف کرنے کی کیا ضرورت تھی کہنے لگے۔

"نیاز صاحب کا اصرار ہے کہ اس موقع پر رئیس کو ضرور ہونا چاہیئے!"
میں یہ سن کر حیران رہ گیا، بھارت میں تھا تو کبھی کبھی خط وکتابت بھی ہو جاتی تھی، اب کئی سال سے نامہ وپیام بند تھا، مگر انھوں نے ان تعلقات کو فراموش نہیں کیا، جو ذاتی طور پر اور خاندانی طور پر ان سے چلے آرہے تھے۔
نیاز صاحب مستقل طور پر کراچی آگئے تو کراچی میں سکونت اختیار کرلی، وہیں سے نگار نکلنے لگا۔ اس کئی سال کی مدت میں ایک دفعہ سے زیادہ ملاقات کا ارادہ آئندہ پر ٹلتا رہا۔ کینسر میں مبتلا ہونے سے پہلے، ان کا ایک کارڈ میرے پاس آیا۔
"آپ کراچی آتے ہیں، اور مجھ سے ملے بغیر چلے جاتے ہیں ؎
ساقی یہ تری کم نگہی یاد رہے گی
گھڑوں پانی پڑ گیا، فوراً معذرت نامہ لکھا، اور وعدہ کیا کہ اب کے کراچی آیا تو ضرور حاضر خدمت ہوں گا۔ لیکن بدقسمتی کہ یہ وعدہ پورا نہ ہو سکا، اور آخر وہ اس دنیا سے رخصت ہو گئے
اپنایت کا یہ عالم تھا کہ جب وہ خط لکھتے "عقیل" یعنی میرے بڑے بھائی اور والدہ کی خیریت دریافت کرتے، ان کی وفات سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ایک بہت اچھا انسان بھی وفات پا گیا۔ اور ایک بہت اچھا بزرگ بھی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ط

ڈاکٹر محمد احسن فاروقی

ادب اور علوم

ادب کے علوم کے تعلق کے سلسلہ میں پہلا سوال یہ اٹھتا ہے کہ علم و ادب میں کیا بنیادی تعلق ہے۔ دونوں میں بنیادی اشتراک یہ ہے کہ دونوں زندگی سے تعلق رکھتے ہیں ادیب اور عالم دونوں مبصر حیات ہوتے ہیں۔ زندگی کا مطالعہ کرتے ہیں اور اپنی عقل اور نظر کے مطابق اس کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ مگر ادیب تخیل سے کام لے کر اپنے تجربہ حیات کی ایک تخلیق پیش کرتا ہے جو حیات سے بالکل موافق ہوتی ہے۔ عالم اپنے تجربے کی تحلیل کرتا ہے اور ان کو کلیات اور نظریات میں تبدیل کر دیتا ہے۔ عالم اور ادیب کا فرق ارسطو اور افلاطون کا فرق ہے افلاطون نے ایک علینی جمہوریہ کا نقشہ پیش کیا۔ ارسطو نے وہ سب اصول اخذ کیے جن پر اب جمہوریہ کی بنیاد اسے نظر آئی۔ افلاطون نے سقراط کو محبت کرتے ہوئے دکھایا۔ ارسطو نے اس سے علم منطق بنالیا جس میں محبت کے حصے اور ان حصوں کے حصے الگ الگ کر کے ہر حصہ کی تعریف کی۔ اس کی مثالیں دیں اور اس طرح عقل کی بنائی ہوئی ایک پوری عمارت کھڑی کر دی۔ اسی طرح یونانی ڈرامہ نگاروں نے ڈرامے تخلیق کیے اور ارسطو نے ان کے اصولوں کو جمع کر کے بوطیقا بنا دی۔ اسی طرح اخلاقیات، سیاسات، مذہبیات وغیرہ کے الگ الگ علوم بن گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے لیے کائنات کا علم حاصل کرنے کا پہلا ذریعہ ادبی ہی تھا۔ انسانی تاریخ کی سب سے پہلی تصانیف جو ہیں وہ ہومر کی نظمیں ہی ہیں۔ ان میں مذہب بھی ادبی ہی ہے یعنی کائنات کی عظیم طاقتوں کو بھی اصنام کی شکلیں دے کر پیش کیا گیا ہے۔ ہیلنک لوگ زبردست تخیل کے مالک تھے اور یہ تخیل ہی ان کے تمام عمل کا رہنما تھا۔ سقراط پہلا شخص تھا جس نے ذہنی قوت کا مظاہرہ کیا۔ اسی لیے اس کے بابت یہ کہا جاتا ہے

کہ وہ فلسفے کو آسمان سے زمین پر لایا - افلاطون کی تصانیف بنیادی طور پر ادبی ہیں - مگر ان میں سقراط کے وجود نے علمی جزو کا اضافہ کر دیا ہے - ارسطو نے ان علمی اجزا کو بالکل الگ کر لیا اور علوم کی بنیاد رکھی - علم اور ادب کے دو الگ الگ دائرے ہو گئے - جو عرصے بعد بالکل الگ الگ ہو کر نمایاں ہوئے - ایک حد تک افلاطون نے ہی ادیب کو علمی دنیا سے الگ کر دیا تھا - کیونکہ اس کے حساب سے ادیب محض قیاس آرائیاں کرتا تھا اور اس لیے محض عکسوں کا بچاری تھا - مگر ارسطو نے یہ واضح کیا کہ شاعر جن عکسوں کو سامنے لاتا ہے وہ بھی حقیقت پر مبنی ہوتے ہیں - لہٰذا شاعری کو بھی ایک قسم کا علم مان لینا چاہیئے - اصل میں عالم اور ادیب کو بالکل الگ کر دینا مشکل ہی رہا -

افلاطون نے علم کا نام فلسفہ رکھا تھا اور اس کو ادب کا متضاد ٹھہرایا تھا - مگر ادب اور فلسفے کا تعلق اہم رہا - عام لوگ ہومر کے ساتھ ساتھ سقراط کو بھی اہم مانتے رہے - بہترین شاعر فلسفی بھی مانا گیا اور بہترین فلسفی کو شاعر بھی کہا گیا - ساتھ ہی ساتھ وہ پست شاعر جو اپنے توہمات ہی کو پیش کرتے تھے محض شاعر کہے جاتے اور اسی وجہ سے شاعر فلسفی متضاد بھی مانا گیا - افلاطون کا شاعر سے جو کچھ مطلب تھا اس کے دائرے میں وہی شاعر آتے تھے جن کو فلسفے سے نہیں بلکہ حسین الفاظ میں بے تکان باتیں بنانے سے سروکار تھا - غرض ایک سطح پر شاعری اور فلسفہ یا علم کو ایک ہی چیز مانا گیا اور دوسری سطح پر دونوں کو متضاد کیا گیا -

اس کے بعد پیغمبروں کا دور آیا - پیغمبر روح القدس سے تعلق رکھتے تھے - جس کو عقل کُل بھی کہا گیا ہے اور جس کو بلیک نے قوتِ تخیل سے تعبیر کیا ہے ان کو بھی عام لوگوں نے پہلے پہلے شاعر ہی کہا اور اس بنا پر انھیں ماننے سے انکار کر دیا - ان کی باتوں کا انداز شاعرانہ ضرور تھا مگر جو باتیں انھوں نے کہیں وہ ایک طرف بڑے گہرے فلسفی نکتے رکھتی تھیں اور دوسری طرف عمل صالح کی ہدایت کرتی تھیں - ان کی ہدایت سے شاعر کی بھی اصلاح ہوئی اور شاعری ان کے علم کی ترجمان ہو گئی - مذہب اور شاعری میں تعلق اصنامی مذہب کے دور سے ہی چلا آتا تھا کیونکہ جو اصنام ہومر سے پہلے مانے جاتے تھے وہ شاعرانہ تخلیق بھی تھے اور مذہبی عقاید کے حامل بھی تھے -

عقلمندی کی دیوی منروا ایک حسین اور شاندار عورت تھی جو ڈھال اور تلوار سے مزین تھی اور
پھر اس کی ہر ادا دانشوری کے صفات کو بھی ذہن میں لاتی تھی۔ پیغمبروں کے مذاہب نے اصنام
کو توڑا اور اخلاقی قدروں پر زور دیا۔ مذہب کا اہم جزو اخلاقیات ٹھہرا، اور شاعری اخلاقی ہو
گئی۔ قصائد میں اعلیٰ مرتبہ اور اعلیٰ اخلاق والے لوگوں کی مبالغہ آمیز تعریف شاعری کے اخلاقی مذہب
سے متاثر ہونے کی مثالیں ہیں۔ قرونِ وسطیٰ میں مذہب کو قوانین فقہ میں تبدیل کیا گیا۔ اور
دینیات کا علم وجود میں آیا۔ یہ تمام شاعری پر حاوی رہا۔ اور اس میں دب کر شاعری پہلے فنا
ہو گئی۔ مگر پھر مذہبی شاعری کا جامہ پہن کر آئی۔ چنانچہ چودھویں صدی عیسوی میں ہم کو مغرب
میں دانتے نظر آتا ہے جس کی "ڈیوائن کمیڈی" عیسائیت کا مکمل اور کامل تصور پیش کرتی ہے۔
اور مشرق میں مولانا روم کی مثنوی ہے جس کی بابت یہ کہا گیا ہے کہ "ہست قرآں در زبان
پہلوی" یہاں پہنچ کر علم مذہب اور شاعری ایک ہو جاتے ہیں۔

قرونِ وسطیٰ کو علم اخلاق کا دور کہنا چاہیئے۔ اور اس دور کی شاعری تمام تر تمثیلی ہے۔
اخلاقی اصولوں کو خوب صورت زبان میں نظم کر دیا جاتا ہے یا قصّے سنائے جاتے ہیں تو اخلاقی
قدروں کی تشخیص ان میں کام کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ محض غنائی یا محض تخیلی شاعری بھی
رائج ہے اور دیو و پری کے افسانے بھی عام ہیں جن کو اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں۔ مگر
زیادہ اہم اخلاقی ادب ہی ہے چاہے اخلاق اس پر اس قدر حاوی ہو کہ شاعری دب کر ہی
کیوں نہ رہ جائے۔ آگے چل کر ادب اخلاق کی بندشوں سے آزاد ہوتا گیا۔ مگر اخلاقی اثر کی
شاعرانہ اثر سے ہم آہنگی اعلیٰ ادب کا طرہ امتیاز رہی اور آج بھی ہے۔ انیسویں صدی میں
رسکن نے یہ بتایا کہ کامل حسن کامل نیکی کا ہی ایک پہلو ہے۔ حسن، حق ایک ہی چیز ہیں۔
حالانکہ دو مدرسۂ خیال ہو گئے جن میں سے ایک ادب برائے ادب، اور ایک ادب برائے
برائے اخلاق کا قائل تھا، مگر آخر کار نتیجہ یہی نکلا کہ اعلیٰ ترین ادبی چیز کا اثر اخلاقی ہونا
لازمی ہے۔ آج بھی ٹی۔ ایس ایلیٹ کی یہ رائے ہے کہ شاعرانہ تجربہ، مذہبی یا اخلاقی تجربہ

اور شاعر کو بوجہ دائمی قدروں سے تعلق ہوتا ہے۔ وہ شاعرانہ قدروں کے ساتھ ساتھ اخلاقی قدریں بھی
ہوتی ہیں۔ یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ یونانی ادب کا بھی اثر اخلاقی ہی تھا۔ ارسطو نے ٹریجیڈی کا اثر
جو کتھارسس یا تزکیہ بتایا ہے، وہ جمالیاتی اثر کے ساتھ ساتھ اخلاقی اثر بھی ہے۔

سترھویں صدی سے سائنس کی ترقی ہوئی۔ فلسفہ بھی سائنس کے ماتحت آیا اور منطق کو
بھی بجائے کلیتوں کے تجربوں پر مبنی کیا گیا۔ فلسفہ کی شاخیں ہونے لگیں اور مختلف قسم کے علوم
وجود میں آنے لگے۔ یوں تو علوم کی شاخیں ارسطو ہی نے الگ الگ کر دی تھیں۔ مگر اب تک
ایک ہی شخص تمام علوم کا مالک ہو سکتا تھا۔ مگر اب الگ الگ علوم کی صاف صاف حد بندیاں
ہوئیں۔ صنعت اور حرفت کے عروج نے سیاسیات، اقتصادیات اور سماجیات کے علوم کو اہمیت
دی اور ان کے الگ الگ مفکر وجود میں آئے، فلسفہ اور اخلاق کے بجائے سماج اور سوسائٹی
مرکز توجہ ہوئی۔ زندگی کے مختلف پہلوؤں پر بحث و تنقید عام ہوئی، ادب میں واقعیت آگئی جو
اس کے سماجی علم سے متاثر ہونے کی مثال ہے۔ چنانچہ اٹھارویں صدی کی شاعری زندگی کے
تمام پہلوؤں پر طنز کے سوا اور کچھ ہے ہی نہیں۔ قصہ گوئی ناول میں تبدیل ہوئی اور ناول
کے موجد فیلڈنگ نے اپنے فن کو سماجی تاریخ کہا۔ محض تفریحی ادب بھی چلتا رہا۔ مگر اہم
ادب وہی ٹھہرا جس میں تنقید حیات ہو۔ انیسویں صدی کا تمام ادب علم سماجیات کی
شاخ ہے اور اس صدی کے اہم ترین نقاد نے شاعری کی یہ تعریف کی کہ وہ تنقید حیات ہے

اس نظریہ کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ادب کو جدید سیاسی اور سماجی مسائل سے سروکار
ہو گیا اور ادب کی ایک شاخ وجود میں آئی جسے صحافت کہا گیا۔ عام آدمی کے ادب اور
صحافت میں کوئی فرق نہ ہوا۔ مگر ادب کا سچا مذاق رکھنے والوں نے دیکھا کہ صحافت کو محض
وقتی قدروں سے تعلق ہے جب کہ ادب ہمیشہ دائمی قدروں پر مبنی رہا۔ دائمی قدریں وہی
آفاقی یعنی فلسفی یا اخلاقی قدریں تھیں۔ جن کو یونانی زمانے سے مانا جاتا تھا۔ مگر مارکسیت
نے ان قدروں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اب ادب سوسائٹی کے بدلتے ہوئے حالات کا مطالعہ ٹھہرا

اور اب بھی اس نظریہ کو ماننے والے ادیب کو سوشل سائنس کا عالم سمجھتے ہیں۔ ادب اپنے زمانے کی سوشل تاریخ پیش کرتا ہے اور اس کا وجود سوشل رجحانات سے ہوتا ہے۔ ادیب وہی بہتر ہے جو سوشل حالات سے واقف ہو۔ ایک حد تک اسے سوشیالوجی کا عالم کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔

سوشل حالات کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ انسانی فطرت کا مطالعہ بھی ضروری ہوا۔ ادب کو نفسیات انسانی کے مطالعہ کا ذریعہ سمجھا جانے لگا اور ادب علم نفسیات سے متعلق ہو گیا۔ ڈراموں میں ہمیشہ سے کردار اہم ترین چیز سمجھے جاتے تھے۔ یونانی ڈرامے اپنے ہیروؤں کے نفسیاتی عالم کی بنا پر زندہ ہیں۔ عہد الزبتھ کے انگلستان میں ڈرامہ کا مقصد زندگی کے سامنے آئینہ رکھنا ہوا۔ چنانچہ شیکسپیر کے ڈراموں میں کردار انسانی کے مطالعے نظر آئے۔ آگے چل کر شاعروں اور ناول نگاروں نے رائج نفسیاتی نظریات کے مطابق زندگی کی ترجمانی کی۔ مثلاً انیسویں صدی میں ہارٹلے کا یہ نفسیاتی نظریہ عام ہوا کہ بچے میں ہر اُس قسم کی صلاحیت پیدائشی ہوتی ہے جو کسی انسان میں بلوغ پر نظر آتی ہیں۔ چنانچہ ورڈز ورتھ نے کہا CHILD IS THE FATAER OF THE MAN اور اپنی نظموں میں بچپن کی مبالغہ آمیز تعریف کی۔ ڈکنز نے اپنی ناولوں میں جو بچوں کے کردار نمایاں کیے ان میں بالغ انسان کے تمام جذبات دکھائے۔ جدید ادب کو نیا رنگ دے رہے ہیں فرائڈ کی جنسی نفسیات کی نظر سے زندگی کو دیکھنے کی بنا پر ڈی۔ ایچ لارنس کی ناولوں میں جو کردار کی انفرادیت نمایاں کرنے کے بجائے ان کے شعور کا عالم ایک دھارا کی طرح چلتا ہوا دکھاتے ہیں تنقید بھی نفسیاتی نقطۂ نظر سے ادب پاروں میں تحلیل ہو گئی ہے۔ ادب کا کام نفسیاتی نظریوں کو زندگی میں کارفرما دکھانا ہے

اس وقت ہر علم کی لاکھوں شاخیں ہو گئی ہیں اور ہر شاخ کی بابت اتنا علم ہے کہ ایک شخص ایک ہی شاخ کے مطالعہ میں اپنی ساری زندگی صرف کر دیتا ہے۔ ہر شاخ کا ماہر الگ اور دوسری شاخ کے ماہر سے بالکل مختلف نظر آتا ہے، علوم ہمارے سماجی ورثہ کا اہم ترین حصہ ہیں۔ ہر علم

سے کچھ نہ کچھ واقفیت حاصل کیے بغیر کسی شخص کا انسانوں میں شمار نہیں ہو سکتا۔ ہر شخص کے لیے ہر علم کی بابت کچھ نہ کچھ اور کسی ایک علم کی بابت سب کچھ جاننا ضروری ہے۔ یہ تعلیم یافتہ ہونے کا معیار رہے تعلیمی نظام کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ادیب کا گریجویٹ ہونا لازمی ہے۔ برنارڈ شا وغیرہ گریجویٹ نہیں تھے۔ مگر ان کو ہر سیاسی، سماجی اور نفسیاتی نظریہ کا علم ضرور تھا۔ علوم کی ترقی کی بناء پر انسان ارتقاء کے جس درجہ پر پہنچا ہے اس تک ادیب کا پہنچنا لازمی ہے ورنہ اس کا ادب پست اور سطحی کہلائے گا۔ اگر وہ زندگی کے سیاسی پہلو میں دلچسپی رکھتا ہے تو سیاسیات کے تمام اہم نظریات سے اس کی واقفیت ضروری ہے۔ اگر وہ اقتصادی امور سامنے لانا چاہتا ہے تو اس کی زندگی کا نقشہ ہرگز اہم نہ ہو گا جب تک کہ وہ اقتصادی نظریات سے پوری واقفیت کے ساتھ اسے واضح نہ کرے۔ سب سے زیادہ ادیب کو نفسیات کے علم سے واقفیت ضروری ہے کیونکہ انسانی کردار وہ اہم ترین نقطہ ہے جس پر اس کی نظر سب سے زیادہ جمتی ہے۔

اس تمام جائزے سے جو کتنا ہی سطحی اور سرسری سہی، ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ وقیع ادب ہمیشہ علم کے ساتھ ساتھ چلا۔ ادبی صلاحیت علمی قابلیت سے بالکل مختلف اور بالکل الگ چیز ضرور ہے۔ ادیب علم سے بالکل الگ ہو کر اپنے مخصوص تجربوں کی تخلیق کر سکتا ہے اور کرتا آیا ہے۔ مگر علم کی ترقی انسانی ذہن کو بھی ترقی دے رہی ہے۔ اور کوئی شخص عام ذہن انسان کے دائرے میں لانے کا اہل نہیں ہوتا، جب تک کہ وہ ہر علم سے کماحقہٗ واقفیت نہ رکھتا ہو۔ جو ادیب اس ذہنی درجہ پر نہیں پہنچے ہیں۔ ان کی تخالیق محض سطحی اور سنسنی خیز ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اور ان کو ادب کے درجہ سے گرا ہوا شمار کیا جاتا ہے۔ اس لیے ادبی صلاحیت کا علمی قابلیت سے امتزاج ضروری ہو گیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ علم کی زیادتی ادب کے حق میں نقصان دہ ٹھہرتی ہے۔ حد سے زیادہ عالم شاعر جیسے ملٹن مخصوص طبقوں ہی کے لیے دلچسپ رہ جاتے ہیں۔ جدید دور کے انٹلکچول ادیب زیادہ تر لوگوں کے پلے نہیں

پڑتے۔ ادیب کا ضرورت سے زیادہ عالم ہونا بھی ادب کے حق میں مضر ہے۔ سنجی، خشکی، ابہام وغیرہ کی سی صفات عالمانہ ادب میں آجانا لازمی ہیں۔ لہٰذا اصل معیار یہ ہے کہ ادیب کو عالم ضرور ہونا چاہیئے مگر علم کو اپنے ادب پر حاوی نہ ہونے دینا چاہیئے۔ بہترین ادب کی مختلف سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک سطح پر وہ عام قاری کی محض دلچسپی کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ اور دوسری سطح پر وہ عالموں کو فکر میں ڈالتا ہے۔ اور گہری معنی خیزی کی طرف لے جاتا ہے۔ ادیب کا کام یہ ہے کہ وہ علم کو بھی عام سطح پر لے آئے۔ اور اگر وہ یہ نہ کر سکے تو اس کو کامیاب ادیب نہیں کہا جاسکتا۔

جدید دَور میں ادب بھی تمام علوم سے الگ ایک علم ہوگیا ہے۔ اس کا بھی مطالعہ ہوتا ہے اس کی بھی الگ الگ شاخیں ہیں اور ہر شاخ کا الگ مطالعہ اسی طرح کیا جاتا ہے جیسے علوم کے الگ الگ شعبوں کا۔ ادب کا شروع سے اب تک جو ارتقا ہوا اور اس سے جو جو صورتیں وجود میں آئیں ان سے پوری واقفیت ادیب کے لیے ضروری ہے۔ مثلاً کوئی ادیب ناول نگاری کی طرف رجوع ہے تو اسے ناول نگاری کے شاہکاروں کا صحیح مطالعہ ضروری ہے، ورنہ اس کی ناول نگاری پست درجہ پر ہی رہ جائے گی۔ جب ہم عبدالحلیم شرر کی ناول نگاری کو دیکھتے ہیں تو فوراً ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ جس صنف کو ہمارے ادب میں رائج کر رہے ہیں اس کے لوازمات سے بالکل واقف نہیں ہیں۔ انھوں نے اسکاٹ کی ناول "ٹیلسمان" ضرور پڑھی اور اسکاٹ کے بیانات اور مکالمے کے طریقوں کو برتنا ضرور سیکھا، مگر جن صفات کی بنا پر اسکاٹ کی ناولیں ناولیں کہی جاتی ہیں۔ ان تک نہیں پہنچے۔ ان کا ناول نگاری پر ایک مضمون بھی نظر پڑا جس میں انھوں نے ایسی بے پَر کی اڑائی ہے کہ ان کی کم علمی پر ترس آتا ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ ہماری ناول نگاری بالکل یورپین ناول نگاری کی طرح ہو۔ ہر ملک کی ناول نگاری دوسرے ملک کی ناول نگاری سے مختلف ہے۔ مگر ناول کی ایک بنیادی اور امتیازی صفت ضرور ہے جو تمام دنیا کی ناول نگاری میں مشترک ہے وہ صفت مطالعہ ہی سے واضح ہوتی ہے اور مطالعہ کے بعد ادیب کو یہ طے کرنا ہے کہ آیا اس میں اس صفت کو پیدا کرنے کی صلاحیت ہے کہ نہیں۔ اگر

عبدالحلیم شرر ناول نگاری کے عالم ہوتے تو اتنی ساری نام نہاد ناولوں کا ڈھیر لگاکر تضیع اوقات نہ کرتے مطالعہ نہ صرف بنیادی صفات سے ہمکنار کرتا ہے بلکہ اچھے اور بُرے کی تمیز بھی سکھاتا ہے مرزا محمد ہادی رسوا حالانکہ ان کی امراؤ جان ادا کو مثالی ناول کہا جاسکتا ہے، ناول نگاری کا صحیح ذوق نہیں رکھتے۔ انھوں نے سنسنی خیز اور جاسوسی ناولوں کو بھی اسی انہماک سے لکھا جیسے امراؤجان ادا کو۔ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی ایک کامیابی محض اتفاقی ہے ورنہ ناول کے سلسلے میں وہ کوئی مذاق نہیں رکھتے تھے۔

شاعری کے سلسلے میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ اپنی روایات کی شاعری کا علم نہیں رکھتے، وہ اول فول بکنے لگتے ہیں۔ قواعد، عروض، بیان و بدیع کا علم شاعری کیلئے ضروری سمجھا جاتا تھا اور اس کا عملی درس یوں ہوتا تھا کہ شاعر عرصے تک اپنا کلام کسی استاد کو دکھایا کرتا تھا۔ مگر اب یہ قاعدہ ختم ہوگیا اور ہر جاہل محض موزونی طبع پر ٹیک لے کر جو کچھ چاہتا ہے بک جاتا ہے اور اس کو جاہل لوگ جدت اور نئی شاعری کہتے ہیں۔ ادب پیدا کرنے والے ہی کے لیے نہیں بلکہ ادب سے متأثر ہونے والے کے لیے بھی صحیح علم ضروری ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اُردو کے پروفیسر جب کسی ناول پر تنقید کرنے آتے ہیں تو کیا اول فول بکتے ہیں۔ مثلاً ایک معروف پروفیسر نقاد نے ایک ناول کی بابت یہ کہا کہ اس میں کردار نگاری نہیں ہے۔ اصل میں وہ ناول زندگی کا نقشہ کردار ہی کے ذریعہ کھینچتی ہے۔ اور اگر اس میں کردار نگاری نہیں ہے تو کچھ بھی نہیں ہے پھر ان ہی صاحب نے ایک پست ناول کے سلسلے میں جس میں کردار نگاری بالکل نہیں ہے یہ کہا کہ اس میں کردار ہیں۔ معلوم ہوا کہ پروفیسر صاحب نہیں جانتے کہ کردار کیا ہوتا ہے اور کردار نگاری کسے کہتے ہیں۔ غور کرنے پر معلوم ہوا کہ اُردو ادب کا ہماری یونیورسٹی میں جس طرح مطالعہ کرایا جاتا ہے اس سے کردار نگاری کی پرکھ ہوجانا ناممکن ہے جن لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ مراۃ میں کردار ہیں یا سر نذیر احمد کے تمثیلی فسانے ناولیں ہیں وہ کیا سمجھ سکتے ہیں کہ کردار کیسے ہوتے ہیں اور انفرادی نفسیات ادب میں کیسے آتی ہیں۔ اس حالت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ادب

کا علم بھی کتنی ضروری چیز ہے تاکہ صحیح ذوق ادب پیدا ہو۔

اس کے علاوہ جس علم سے ادب کو اس وقت سب سے زیادہ سروکار ہے وہ علم نفسیات ہے جو اس صدی کا سب سے اہم علم کہلایا جا سکتا ہے اور جو فلسفہ اخلاقیات، سماجیات سائنس غرض کہ ہر مادی اور دینی علم کو اپنے دائرے میں لے لیتا ہے۔ ادب کا موادِ زندگی ہے اور اس زندگی کی بابت جیسے خیالات اور تجربات ہمیں نفسیات سے مل رہے ہیں ویسے اب کسی شعبۂ علم سے نہیں ملتے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی اہم بات ہے کہ آج ہم ہر علم کو نفسیاتی نقطۂ نظر سے دیکھنے پر مجبور ہیں اور جب تک اس نقطۂ نظر کو فرسودہ سمجھا جاتا ہے۔ ادب پر جو تنقید آج کل ہوتی ہے۔ اگر اس کا مقابلہ انیسویں صدی کی تنقید سے کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اب مابعد الطبیعات کی جگہ نفسیات نے لے لی ہے۔ ادیب اور ادب نواز کو نفسیات کے اہم نظریات سے واقفیت کی ضرورت ہے۔

ادب اور علم کے تعلق کے دو مدارج ہیں۔ ایک وہ جبکہ ادیب ہر علم سے واقف ہو کر اپنے مواد کو اس کے موافق پیش کرتا ہے۔ جیسے جدید دور میں جنسی نفسیات سے واقف ادیب انسان کو تمام تر جنسی محرک کا کرشمہ دکھاتے ہیں۔ یا شعور کی رُو کے نقشے پیش کرتے ہیں۔ پرانے زمانے کا عالم ادیب اپنے زمانے کے اہم خیالات کو نظم کر دیا کرتا تھا جیسے ورڈسورتھ نے ہارٹلے کے فلسفے کے مطابق بچوں کے نفسیات کو رقم کیا۔ یا پھر اپنے علم کا اندازہ تلمیحات کے استعمال سے کیا کرتا تھا۔ کچھ شاعر ایسے بھی ہوئے جو زندگی کو کتابوں کی عینک سے دیکھنے لگے۔ جیسے مرزا دبیر کو صبح کا سماں اسی صورت میں دکھائی دیتا ہے ؎

فرعونِ شب سے معرکہ آرا تھا آفتاب
دن تھا کلیم اور یدِ بیضا تھا آفتاب

وہ شاعر جن کو مابعد الطبیعاتی METAPHYSICAL کہا گیا ہے۔ اپنی شاعری میں ہر مادی اور سماجی علم کے تصورات اس طرح رقم کرتے تھے کہ نزاکت بیان، لطافت معنی تعقید

لفظی اور معنوی اس کے متن کا اہم حصّہ ہوگئی تھی - غالب کا مشہور مطلع -

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

یا یہ شعر

نقش ناز بت طناز بآغوش رقیب پائے طاؤس پئے خامہ مانی مانگے

عجیب علمی پیچوں میں لے جاتے ہیں - ان پیچوں کے کھولنے کے بعد ان کا شاعرانہ اثر محسوس ہوتا ہے، شاعری علم کا مظاہرہ ہو جاتی ہے - اور محض عالموں ہی کے لیے رہ جاتی ہے - جدید دور میں شاعری بلکہ ہر قسم کے ادب کو اسی طرح پر علمی چیز بنا دینے کی طرف رجحان ہے اور اس لیے ادب سے عام شکایت یہ ہوگئی ہے کہ وہ بھی ایک مخصوص دائرے کی چیز ہو گیا ہے -

دوسرا درجہ وہ ہے جب کہ ادیب علم کا حامل رہتے ہوئے بھی اس دائرے سے بالا تر ہو جاتا ہے - اصل میں ادیب کی کامیابی یہی ہے کہ علم کو اپنے ذاتی تجربے میں اس طرح دکھلائے کہ وہ نہایت عام تجربہ ہو جائے اور اس طرح وہ مخصوص علم سے بالا تر ہو کہ اس علم تک پہونچے جو آفاق کی سیر اس طرح کراتا ہے کہ جاہل بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے اور عالم اس پر سر دھنے اس کی بہترین مثال گوئٹے کی شاعری ہے، اس کی اہم تخلیق مفسٹو فلیس کو دیکھیے جو ایک ایسے ڈرامے کا کردار ہے جو عام طور پر بہت مقبول ہے - مفسٹو فلیس اپنی حرکتوں اور باتوں سے ہر شخص کو متاثر کرتا ہے اور بنیادی طور پر مضحک کردار ہو جاتا ہے - مگر غور سے دیکھا جائے تو فلسفۂ اخلاق نے جو جو صفات بھی بدی یا شر سے وابستہ کی ہیں وہ سب اس کے کردار میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہیں اس کردار کو بدی یا شر پہ ایک مکمل مقالہ بھی کہا جا سکتا ہے وہ بدی یا شر کے فلسفہ کا نچوڑ ہے مگر ہر سفلی، ہر مکاری، ہر شر اور ہر حماقت اس کے کردار میں اس طرح مل کر ایک قدرتی کل بن گئی ہیں کہ وہ فلسفہ کی بجائے تخلیقی یعنی جیتی جاگتی چیز ہو گیا ہے - اس طرح ادب عام کو اپنے دامن میں سمیٹ کر اس سے بالا تر ہو گیا ہے اور ظاہری طور پہ دلچسپی ہی کی چیز رہا ہے - ادیب اور ادب نواز کا عالم ہونا ضروری ہے مگر یہ بھی لازمی ہے کہ ادب علم سے بالا تر نکل جائے - اصل

میں علم کتنا ہی وسیع کیوں نہ ہو زندگی کو محدود ہی کر دیتا ہے ۔ ادب اسے اس کے محدود دائروں سے نکال کر آفاقی بناتا ہے ۔ یہی ادب کا کمال ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ادبی تخالیق تمام علوم کو گھیر لیتی ہیں ۔ یہ یقینی ہے کہ شکسپیئر کسی طرح عالم نہیں کہا جا سکتا ، مگر اس کی تخلیقوں میں تمام علوم نکال لیے گئے ہیں ، یہاں تک کہ شکسپیئر کے علم نباتات اور علم حیوانات تک پر کتابیں لکھ دی گئی ہیں اور ماہرین نفسیات تو اس کے کرداروں کی باتوں سے نامعلوم کتنے نظریے اخذ کر لیے ہیں ۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ آفاقی شاعر تمام علوم سے واقف ہوتا ہے ۔ نہیں وہ اس مقام پر ہوتا ہے جہاں سے تمام علوم کا مخرج ہے وہ ان آفاقی قدروں سے تعلق رکھتا ہے جن سے تمام علوم کی الگ الگ قدریں معلوم ہوئی ہیں ۔ اس کے نقشے سے محض تفریح بھی لی جا سکتی ہے اور پھر اس کو ہر نظریہ سے واضح بھی کیا جا سکتا ہے ۔ ہر مذہب والا اسے اپنے مذہب پر پیرو ثابت کر سکتا ہے ۔ ہر سیاسی نظریہ اس کے یہاں پورا اترتا ہے ۔ اور انسانی زندگی کا ہر پہلو اس کے یہاں سامنے آتا ہے ۔ ادیب کا مقام اس معنی میں تمام عالموں کے مقام سے اعلیٰ ہے ۔ ادیب جو بات کہتا ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ اس کو جتنے اور جیسے معنی پہنائے جائیں ویسے سمجھ میں آ جاتے ہیں ۔ مثلاً ایک صاحب یہ کہا کرتے تھے کہ غالب نے ہر بات کی پیشین گوئی کر دی ہے ۔ جب تقسیم ہند وجود میں آئی تو ان سے پوچھا گیا اس پر بھی غالب نے کچھ کہا تھا تو انھیں نے شعر پڑھا ؎

دیر و حرم آئینہ تکرار تمنا   واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

غور کیجیے تو یہ اس فطری رجحان کی بنیاد پر پہنچتا ہے جو تقسیم کی محرک ہوئی ۔ تکرار تمنا میں غالب نے اس دائمی اور آفاقی حقیقت کو بند کر دیا ہے جو ہر سیاسی کش مکش پر چاہے وہ قومی ہو یا صوبہ جاتی ، یا پارٹی بندی کی عائد کہا جا سکتا ہے ۔ پھر یہ ذاتی کش مکش کے لیے بھی لایا جا سکتا ہے ۔ ہمارے یہاں غالب اور اقبال کے اشعار جن جن موقعوں پر اقتباس کیے جاتے ہیں ان کا ان شاعروں کو خیال تک نہ آیا ہو گا ۔ مگر یہ شعر حقیقت میں ادب ہیں ۔ کیونکہ ان کے معنیٰ کا احاطہ اتنا آفاقی ہے کہ ہر علم اور ہر قدرداں میں سما جاتی ہے ۔

جدید دور میں سیاسی قدروں کے زور نے اور علوم کی طرف حد سے زیادہ رجحان نے ادب کو محدود کر دیا ہے۔ مثلاً ویلز کی ناولوں اور شاؤ کے ڈراموں میں یا اشتراکیت کی طرف مائل لوگوں نے افسانوں اور نظموں میں سماجی حالات سے اور سماجی نظریات سے گہری اور وسیع معلومات کا ثبوت ملتا ہے مگر ساتھ ساتھ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ یہ تخلیقات نظریہ تک ہی محدود ہو گئیں۔ اور نظریہ سے باہر ان کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں۔ علم کی زیادتی کی وجہ سے ادب صحافت کے درجہ پر اتر آیا۔ کردار سماج اور سماجی رجحانات کے نمائندے ہوئے مگر آفاق کے نہیں۔ وہ نظریات کے ادا کرنے والے ہوئے مگر انسان نہ رہے۔ اس وقت آفاقی شاعروں کی کمی کی وجہ یہی ہے کہ شاعر آفاق میں گم ہونے کے بجائے مسائل میں گھر گیا ہے۔ زندگی کے وہ پہلو جو علوم دکھاتے ہیں ان کی سطح ہی پر تیر رہا ہے۔ اس کے نیچے چھپے ہوئے آفاقی پہلوؤں میں غوطہ زن نہیں ہو پاتا۔ یہ ایک کلیہ تھا کہ جو جو علم بڑھتا جائے گا وہ وہ شاعری کم ہوتی جائے گی۔ آج اس کے معنی ہمیں یہ سمجھ میں آ رہے ہیں کہ علوم شاعری کو دیمک کی طرح کھا رہے ہیں اور ان آفاقی قدروں کے ٹکڑے ٹکڑے کر رہے ہیں۔ جن پر ہی پرانے ادوار کے عظیم شاعر ٹیک لیے ہوئے تھے۔

ادب تمام کائنات اور ہر ذرّہ کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھتا ہے جبکہ علوم اسے زیادہ سے زیادہ ٹکڑوں میں تقسیم کر دینا چاہتے ہیں۔ ان معنوں میں ادب علوم کا متضاد ہے اور مذہب ہمنوا ہے، مذہب کی بابت کچھ عرصہ ہوا کہ یہ نظریہ رائج تھا کہ جن جن چیزوں سے مذہب کو سروکار ہوتا تھا وہی سب الگ الگ کر کے علوم بن گئے ہیں اور کیونکہ ہر علم پر اتنی زیادہ معلومات حاصل ہو گئی ہیں کہ مذاہب کی بتائی ہوئی چند باتیں گرد نظر آتی ہیں۔ اس لیے مذہب کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ جو شخص جس معاملے کی بابت ہدایت چاہے وہ اسی معاملے کے متعلق علم سے لے لے۔ مگر جنگ عظیم کے بعد محسوس ہوا کہ علوم کوئی چیز نہیں ہیں جب تک کہ انسانیت پر عقیدہ نہ ہو۔ اور انسانیت کا ہر عقیدہ مذہب ہی سے حاصل ہوتا ہے یا پھر ادب سے، اس لئے جدید ادب میں مذہب اور ادب کا رشتہ مضبوط کیا گیا۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے یہاں تک کہا کہ شاعری بھی ایک مذہبی رسم

ہے اور اس نے اپنی شاعری کو ایسا بنا کر بھی دکھا دیا کہ مذہب اور شاعری ایک نظر آئے۔ شاعر کا کام بھی پیغمبروں کی طرح آفاقی قدروں تک پہنچنا ہے۔ اور اسی لیے جدید ادب محض اپنے مذہب ہی سے نہیں بلکہ تمام عظیم مذاہب سے خیالات اور اشارات لے کر اپنے فن کی تعبیر کرتا ہے یورپ میں کچھ مخصوص اثرات کی بنا پر ہندو مت اور بدھ مت ادیبوں کے مواد کا اہم حصہ ہو گئے ہیں۔ اور وہ مذہبی روایات اور رسمیں جو عوام میں رائج تھیں اور عیسائیت کے متضاد تھیں ادیبوں کے عقاید شامل ہو کر ان کو نئے اشارے دے رہی ہیں۔ مذہبی عقائد کی روشنی اس وقت ادب کو روشن کر رہی ہے۔

بہرحال ادب اور علم کا تعلق چاہے وہ کسی وقت کسی مخصوص علم سے ہو یا آفاقی علم سے ہو۔ ایک حد تک لازمی چیز ہے بغیر علم کے گودے کے ادب محض چھلکا ہی چھلکا رہ جاتا ہے علم ادبی تصورات کو خیال کی مستحکم بنیاد پر ایستادہ کرتا ہے اور محض تخیلی کھیل کو آفاقی قدروں کا وقیع کھیل بنا دیتا ہے۔ محض سنسنی خیز اور محض فرضی چیزیں پُرمغز اور پرمعنی ہو جاتی ہیں۔ مثلاً شکسپیر کا ہیملٹ ایک پریشان شاہزادہ ہی نہیں ہے جو اپنے باپ کے خون کا بدلہ لینا چاہتا ہے۔ بلکہ انسانی ذہن کی اس کش مکش کا بھی عالم ہے جو علم کی زیادتی اور عمل کی کمی سے ظہور میں آتی ہے یہ مطلب نہیں کہ ہیملٹ ادبی تخلیق کی بجائے فلسفی خیال ہے۔ اصل میں تو شیکسپیئر کے ڈرامہ دیکھنے والے سنسنی خیز انتقام کی تصویر دیکھنا چاہتے تھے۔ اور شیکسپیر نے ان کی محض سطحی دلچسپی کا سامان مہیا کر دیا۔ مگر اس کے گہرے علم نے ایک سطحی چیز ہی میں وہ وقعت پیدا کر دی کہ ماہر نفسیات اسے بڑے گہرے معلومات کا انکشاف سمجھتے ہیں۔ علمی بنیاد ہی پست ادب کو اعلیٰ بنا دیتی ہے اور صاحبان ذوق کے لیے سرمایہ دلچسپی بہم پہنچاتی ہے۔ جدید دور کے اشاریاتی ادب کو اس کی بہترین مثال کہا جا سکتا ہے۔ پروست کی عظیم ناول کے پس منظر میں برگساں کا فلسفۂ زمان ایک ایسے کرشمہ کی طرح موجود ہے جو کائنات کی دلچسپ اور آفاقی حقیقت ہے۔

ورڈسورتھ نے شاعری کو وہ پُرجذبات اظہار بتایا تھا جو ہر علم کے چہرے کی زینت ہے اصل میں شاعر یا ادیب کا عالم ہونا ضروری ہے۔ کم از کم اپنے تجربے کے دائرے کی چیزوں کا علم اگر اسے نہیں ہوگا تو اس کا کلام پست ہی رہ جائے گا۔ ہمارے یہاں شاعر کو جاہل اور جھوٹا ہی جاتا رہا۔ آتش نے کہا تھا ؎

آتش بُرا نہ مانیو حق حق جو پوچھیو! شاعر ہیں ہم دروغ ہمارا کلام ہے

اور جب اقبال ایسا شاعر ظہور میں آیا تو اس کو فلسفی کہا گیا۔ اور اب بھی زیادہ تر اُن کے فلسفہ ہی پر زور دیا جاتا ہے۔ اصل میں وہ شاعر ہیں اور شاعر ہی ہیں۔ وہ شرق اور غرب کے تمام علوم سے واقف ہیں۔ مگر ان کا کام ان علوم میں وہ روشنی پیدا کر دیتا ہے جو اس کے جذباتی پہلو کو سامنے لاکر انھیں والوں کے دلوں تک پہنچا دے۔ ان کی مخصوص قابلیت یہ ہے کہ وہ ہر علم کے چہرہ کو زینت بخش دیتے ہیں۔ ان کے شعر ہمیں آفاق کی گہرائیوں اور اونچائیوں میں لے جاتے ہیں۔ اور پھر بھی شعر رہتے ہیں۔ وہ عقل کو فلسفیوں کے حوالے کر کے محض جذبات پرست اور جذبات پر اظہار کرنے والے نہیں رہ جاتے، وہ جانتے ہیں اور ہمیں محسوس کرا دیتے ہیں کہ

عقل خود بیں دگر و عقل خدا بیں دگر ست بال بلبل دگر و پنجہ شاہین دگر ست

ان کی نگاہ تمام علوم پر تنقیدی ہے مگر ہر علم کی روح کو نکال کر وہ ایسے الفاظ کا جامہ پہنا دیتے ہیں جو ہمیں اپنے راگ سے اسی طرح لے اُڑتے ہیں جیسے کوئی ہوائی جہاز اپنے اڈے سے پرواز کرے۔ شاعری علم میں ایک روح پھونکنے کا ذریعہ ہے اور اس درجہ کی شاعری پر ہماری روایات میں رومی، عرفی، غالب اور اقبال ہی ہیں۔ ان کی شاعری ہمارے لیے ایک عجیب علم کا ذریعہ ہے جس کو بصیرت کہا جائے۔ یورپ کے عظیم شاعروں کا طرۂ امتیاز یہی رہا ہے کہ وہ علوم کے بابت عام قاری کی بصیرت بڑھاتے ہیں۔ وہ ہمیں اس دنیا میں لے جاتے ہیں جہاں اعلیٰ ترین عالم پہنچے ہیں اور اس دنیا کی روح سے ہم کنار کرتے ہیں۔ کائنات کی بابت جو کچھ ہمیں مختلف علوم بتاتے ہیں وہ بحثوں اور الجھاؤں میں ہی رہ جاتا ہے اگر شاعر ان کو تخیلی رنگ

دے کر ایک نئی زندگی نہ بخشے، مثلاً گوئٹے کے "فواسٹ" کی پہلی اٹھائیس سطریں جن میں میکائیل، جبرئیل اور اسرافیل خدا کے حضور میں گیت گاتے دکھائے گئے ہیں۔ پوری کائنات کے اصولوں سے ہمیں واقف کر دیتے ہیں جیسے کوئی فلسفی نہ کر سکا۔ حالانکہ جو باتیں بیان کی گئی ہیں وہ فلسفیوں ہی سے ماخوذ ہیں۔ فرشتوں کے گیت میں سطور دہرائی گئی ہیں وہ یہ ہیں۔

DGR ANBLICL GIBT DEN ANGLN STARKG
DAKEINER DICH URGR UNUBN MRG
UND ALLGS DEINE HOHEN WERK
SIND HERRLISH WIE AM ERSTEN TRG

تمام دینیات اور فلسفہ کا نچوڑ ان سیدھی سادی لائنوں میں اس زور کے ساتھ آگیا ہے کہ پڑھنے والے کے ساتوں طبق روشن ہو جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ علم الٰہیات اور اصل کائنات کی بابت سب سے بہتر علم شاعروں ہی کے یہاں ملتا ہے۔ عیسائی دینیات دانتے کی نظم سے زندہ ہیں۔ اسلامی دینیات اور فلسفہ رومی اور اقبال کی وجہ سے دلوں کو گرماتا ہے۔ اقبال نے شاعر کو دیدۂ بینائے قوم کہا ہے۔ شاعر یا ادیب قوم ہی کے لیے نہیں بلکہ تمام انسانوں کے لیے ان کی آنکھیں کھولنے کا سرمایہ بہم پہنچاتا ہے۔ براؤننگ کے اشعار کائنات کی تنظیم کی بابت جس طرح ہماری آنکھیں کھولتے ہیں۔ اس طرح کوئی فلسفی اس کام میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔

HAVE I KNOWLFGE, CONFOUNDED IT
SHRIUELS AT WISDOM LAID BARE
HAVE I FORE THOUGH HOW PURBLIND, HOW
BLANK TO THE INFINITE CARE

سائنس اور علوم ہمیں کائنات کی سیر ہی کرا کر رہ جاتے ہیں۔ مگر شاعر کہتا ہے :-

ترا جہاں مہ و پروین سے ہے بہت آگے قدم اٹھا یہ مقام آسماں سے دور نہیں

علوم اس کے لیے محض سنگ وخشت ہیں اور وہ ان سب سے بے نیاز ہو کر ہمیں بتاتا ہے۔

مرا جہاں ہے وہی تو جسے کرے پیدا
یہ سنگ وخشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

شاعری ہی نہیں بلکہ ہر اعلیٰ ادبی چیز ہمیں اس دنیا کی مکمل تصویر دکھاتی ہے جو علوم نے خرد سے ٹکڑے ٹکڑے کر رکھی ہے۔ ٹالسٹائی کی "وار اینڈ پیس" روس کی نپولین سے لڑائی کے منظر میں ہمارے لیے یورپ کے تمام فلسفی تاریخ وسیاست وغیرہ کا منظر سامنے لاتی ہے۔ ناول محض دلچسپ قصے سے بڑھ کر علوم کا سرچشمہ اسی طرح ہو جاتی ہے، جیسے شاعری محض خوبصورت الفاظ کے کھیل سے بڑھ کر رازِ کائنات کی تصویر کشی بن جاتی ہے۔

کشمیر کی سرگذشت

مسئلے کی بنیاد اور تنازعے کا باعث

(۱)

مسئلے کی بنیاد

سیدھے سادے الفاظ میں پاکستان کا موقف یہی رہا ہے کہ قومی زندگی کے جس پہلو سے بھی دیکھا جائے یعنی نسلی، تاریخی، جغرافیائی، اقتصادی یا کلیدی ——— وہ ساری باتیں جو ۱۹۴۷ء میں بھی برصغیر تقسیم کی بنیاد قرار دی گئی تھیں، ریاست جموں و کشمیر کا حقیقی تعلق پاکستان ہی سے ہے۔ یہ بات اس قدر واضح ہے کہ پاکستان محسوس کرتا ہے کہ عوام کی اپنی مرضی کے سوائے اور کوئی چیز اس پر غالب نہیں آسکتی۔

کشمیر تین طرف سے پاکستان کے ساتھ متصل ہے اور اگر یہ بھارت سے بھی متصل ہے تو صرف تین ۳ میل کے علاقے کی حد تک (اور یہ بھی اس طرح ممکن ہوا کہ ابتدا میں تقسیم کا جو پلان تھا اس کو دھاندلی سے بدل کر گورداسپور کا ضلع جس میں مسلمانوں کی اکثریت تھی بھارت کے حوالے کر دیا گیا) سال بھر ہر موسم میں جاری رہنے والی واحد سڑک ہمالیہ کی سدگراں سے گزر کر جنوب اور جنوب مغرب کو جاتی ہے وہ پاکستانی علاقے ہی میں جا نکلتی ہے۔ رہا جموں کا میدان، تو اس کا دامن صریحاً مغربی پاکستان ہی سے وابستہ ہے۔

وہ تمام دریا جو پاکستان کی معیشت کے لیے نہایت اہم ہیں اُن کے منبعے ریاست ہی میں ہیں۔ اس لیے اگر کوئی دشمن طاقت کشمیر پر متصرف ہو تو وہ پاکستان کو بے انتہا نقصان

پہنچا سکتی ہے۔ چونکہ مغربی پاکستان کلیدی حیثیت سے بھی ایسی طاقتوں سے گھرا ہے جو ہمیشہ دوستانہ نہیں ہوتیں، اس لیے کشمیر جو اس کے شمال مشرق میں ہے، اس کے تحفظ کے لیے اہم ہو گیا۔

سب سے وقیع بات یہ ہے کہ ریاست کے ۸۰ فی صد باشندے مسلمان ہیں۔ اس لیے یہ تقسیم کے خمیر ہی میں شامل تھا کہ کشمیر پاکستان کا حصّہ بنے۔ عوام کی مرضی بھی یہی ہوگی، جسے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وہ پاکستان سے جو مسلمان ہے شامل ہو نہ کہ بھارت سے، خواہ وہ ہندو ہو یا لادینی ــــ ریاست کے بیشتر حصّے پر قابض ہونے کے بعد بھارت نے ہر اہم قومی اور بین الاقوامی مقام سے اقرار کیا ہے کہ "الحاق" عارضی ہے اور آخری فیصلہ عوام کی مرضی کی بنا پر کیا جائے گا جس کا وہ براہِ راست اظہار کریں گے۔

کشمیر کا معاملہ بعض اہم اعتبارات سے جونا گڑھ اور حیدر آباد کا اُلٹ رہا ہے۔ ان ریاستوں کی بیشتر آبادی ہندو تھی اور حکمران مسلمان تھے۔ ان کے حکمرانوں کے فیصلوں کو مسترد کرنے اور ان کے خلاف فوجی کارروائی کرنے میں بھارت کا موقف یہ تھا کہ وہ عوام کی مرضی کی نمائندگی نہیں کرتے۔

دوسرے یہ دونوں ریاستیں بھارت سے متصل تھیں نہ کہ پاکستان سے۔ ان کے برعکس کشمیر، جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ بھارت سے بجز ایک چھوٹے سے حصّے کے، پاکستان ہی سے متصل ہے۔

بھارت کا کشمیر کے بارے میں موقف یہ ہے کہ وہ اس کا اٹوٹ حصّہ بن چکا ہے۔ کیونکہ:۔

۱۔ مہاراجہ نے اکتوبر ۴۷ء کو باقاعدہ بھارت سے الحاق کر لیا تھا۔

۲۔ ریاست کے عوام کی مرضی آ گئے ہی حسب ذیل طریقوں سے ظاہر کی جا چکی ہے:۔

(ا) دو عام انتخابات کے ذریعہ جو ریاست میں ہوئے۔

(ب) انضمام کے بارے میں ایک قرارداد کے ذریعے جو ریاست کی دستور ساز
اسمبلی نے منظور کی۔

۳۔ رائے شماری میں جو کشمیر میں اسی طرح واجب نہیں رہی جس طرح بمبئی، بنارس یا بھارت
میں یا کہیں اور واجب نہیں۔

۴۔ کوئی اور رائے شماری فرقہ وارانہ فسادات پیدا کرے گی۔

۵ بھارت کبھی دو قومی نظریے کا حامی نہیں ہوا اور بھارت میں مسلم اکثریت کا علاقہ کشمیر
بھارت کے سیکولر یعنی غیر مذہبی ہونے کی علامت ہے۔

ان دلائل کا بہ آسانی جواب دیا جا سکتا ہے:۔

اوّل، مہاراجہ کا بھارت سے الحاق جائز نہیں کیونکہ:۔

(الف) جب اس نے یہ الحاق کیا، اس میں اور پاکستان میں پہلے ہی سٹینڈ اسٹل
معاہدہ موجود تھا۔ بنا بریں اس کے یک طرفہ طور پر موجودہ صورت حال کو
تبدیل کرنے میں قانونی رکاوٹ تھی۔

(ب) جب مہاراجہ نے الحاق پیش کیا تو وہ بھاگ رہا تھا اور ریاست کے ایک
بڑے حصّے پر اس کا اقتدار نہیں رہا تھا۔

(ج) الحاق عوام کی مرضی کے خلاف تھا اور اس کو اب بھی عملاً ثابت کیا جا سکتا
ہے۔

(د) جونا گڑھ نے ایسا ہی الحاق (پاکستان سے) کیا تھا، اگرچہ وہ بڑے ہی معتدل
حالات میں تھا۔ پھر بھی بھارت اسے چپکے سے قبول کرنے پر آمادہ نہ ہوا۔

(ہ) کشمیر کا الحاق قبول کرتے ہوئے بھارتی گورنر جنرل اور اس کے وزیر اعظم نے
اسے عارضی الحاق قرار دیا۔ قانون میں عارضی الحاق کوئی وجود نہیں رکھتا۔

(و) الحاق کو عارضی قرار دے کر اس وقت کے گورنر جنرل، وزیر اعظم اور بھ

دوسرے بھارتی لیڈروں نے وعدہ کیا ہے کہ اس مسئلہ کا آخری فیصلہ ریاست کے عوام خود کریں گے۔

دوسرے، ریاست کے عوام نے اپنی مرضی عام انتخابات کے ذریعے ہرگز ظاہر نہیں کی، اور نہ دستور ساز اسمبلی کے ذریعے، کیونکہ:۔

(الف) ان انتخابات میں الحاق کا سوال نہیں اٹھایا گیا تھا۔

(ب) جیسا کہ تمام قابل اعتبار بیانات سے معلوم ہوتا ہے۔ انتخابات نہ آزادانہ تھے نہ منصفانہ۔ (کشمیر میں صرف ایک ہی پارٹی تھی۔ ۱۹۵۷ء کے انتخاب میں نیشنل کانفرنس نے ۷۲ میں سے جو ۵۹ نشستیں حاصل کی تھیں، وہ بلا مقابلہ تھیں۔ ۱۹۶۲ء کے انتخاب میں ۳۴ نشستیں بلا مقابلہ تھیں۔ علاوہ ازیں تشدد کشمیر کی سیاسی زندگی کا مستقل عنصر رہا ہے)

(ج) ریاست کی دستور ساز اسمبلی نے 'الحاق' کی درستی کی قرار داد شیخ عبداللہ کی گرفتاری کے بعد منظور کی اور یہ اراکین کو رشوت دے کر اور ان پر دباؤ ڈال کر منظور ہوئی۔

تیسرے، کشمیر کا انڈین یونین کے دوسرے حصوں سے موازنہ نہیں کیا جا سکتا جس کی سیدھی سادی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کے پلان میں یہ اتفاق کیا گیا تھا کہ جو علاقے برطانوی ہند کہلاتے ہیں، انہیں مسلم و ہندو اکثریتوں میں تقسیم کرنا چاہیئے۔ اس وجہ سے بمبئی، بنارس، اور دیگر مقامات پر رائے شماری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ صرف دیسی ریاستیں ہی تھیں جن کا فیصلہ نہیں کیا گیا تھا۔

چوتھے، بھارت دو قومی نظریہ کو مانے نہ مانے جو ایک علمی بحث ہے لیکن اس نے تقسیم کو قبول کیا اور تب سے وہ قانونی اور اخلاقی طور پر اس فیصلے کا پابند ہے جو اس نے پاکستان کے ساتھ کشمیر کے بارے میں کیا اور جس کا اس نے خود بار بار عہد کیا ہے۔ اگر کشمیر ایک علامت

ہے تو بھارت خود ہی اپنے لئے علامتیں وضع کرنے کا مجاز نہیں اور دوسروں کے توڑ پر۔ نیز جیسا کہ جے پرکاش نرائن نے کہا ہے کہ اگر بھارت عوام کشمیر کو حق خود ارادیت عطا کرے تو یہ اس کے غیر مذہبی اور جمہوری ہونے کا زیادہ بڑا مظاہرہ ہوگا۔

آخر میں، یہ دلیل کہ استصواب سے فرقہ وارانہ فسادات پھر برپا ہو جائیں گے۔ حقیقی اندیشہ کی بجائے دھمکی معلوم ہوتی ہے۔ اگر یہ دھمکی بھی ہو تو اس سے بھارتی حکومت کا اپنے عوام پر نمایاں عدم اعتماد اور اپنی ۱۸ سالہ حکومت کی ناکامی کا اعتراف ظاہر ہوتا ہے۔ بہر حال یہ بات بنیادی اصولوں کو نظر انداز کرنے کے لیے کافی وجہ فراہم نہیں کرتی۔

تنازعے کا باعث:

(۱) جب برطانیہ کے ہاتھوں سے اس کی جانشین ریاستوں، بھارت اور پاکستان کو اقتدار منتقل کرنے کا فیصلہ ہوا تو تقریباً برصغیر کی ۵۶۵ دیسی ریاستوں کا مستقبل مبہم ہی چھوڑ دیا گیا۔ بعد میں قانون آزادیٔ ہند نے اس بارے میں صرف اتنا ہی کہا کہ:۔

> "مقررہ دن (۱۵ اگست ۱۹۴۷ء) سے ہز میجسٹی کی ریاست ہائے ہند پر بالا دستی ختم ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ تمام معاہدے اور اقرار نامے بھی جو قانون ہذا کی منظوری کے دن نافذ العمل تھے۔ وہ تمام ذمہ داریاں جو اس دن تک ریاستہائے ہندیا اُن کے والیان کے سلسلے میں ہز میجسٹی پر عائد ہوتی تھیں اور جملہ طاقتیں، حقوق، اختیارات یا احاطے جنہیں ہز میجسٹی اس دن تک دیسی ریاستوں میں یا ان کی بابت برت سکتے تھے ختم ہو جاتے ہیں۔"

کچھ دن بلعد آخری وائسرائے لارڈ مونٹ بیٹن نے سرکاری نقطہ نظر کی توضیح کی کوشش کی۔ والیان ریاست سے گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ گو نظری طور پر وہ بھارت یا پاکستان کے ساتھ الحاق کرنے میں آزاد ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں انھیں جغرافیائی تقاضوں کو

نظر انداز نہیں کرنا چاہئیے۔ بعد میں انھوں نے کہا "آپ اس مستعمرہ کی حکومت سے بھاگ کر کہیں نہیں جا سکتے جو آپ کی ہمسایہ ہے۔ بالکل ویسے ہی جیسے آپ اپنی اس رعایا سے بھاگ نہیں سکتے۔ جس کی بہبودی کے آپ ذمہ دار ہیں"

اس کے معنی یہ تھے کہ بھارت یا پاکستان سے الحاق کرنے میں محض والئی ریاست کی اپنی خواہش کو دخل نہیں ہے بلکہ اس ریاست کے جغرافیائی اور دیگر روابط کو اس سلسلہ میں زیادہ اہمیت ہوگی۔ بعد میں بھارت اور پاکستان میں اچھے تعلقات کے پیش نظر تقریباً اسی اصول پر اتفاق کیا گیا کہ جہاں ریاست کا والی اکثریتی فرقہ کے علاوہ کسی فرقے سے تعلق رکھتا ہو اور ریاست میں اس مستعمرہ سے الحاق نہ کیا ہو جس کا اکثریتی فرقہ بھی وہی ہو تو یہ سوال کہ اس ریاست میں دونوں میں سے کسی ایک مستعمرہ کے ساتھ آخری طور پر الحاق کر لیا ہے یا نہیں، عوام کی مرضی سے طے کیا جائے گا۔

۵۶۵ ریاستوں میں سے صرف تین میں دشواریاں پیدا ہوئیں (اور اتفاق سے تینوں بھارت کے بر خود غلط اقدامات سے) یہ تینوں ریاستیں جوناگڑھ، حیدر آباد اور کشمیر کی ریاستیں تھیں۔

نواب جوناگڑھ نے آزادی کے بعد پاکستان سے الحاق کا فیصلہ کیا۔ بھارتی حکومت نے اعتراض کیا کہ یہ کاٹھیاواڑ کی پڑوسی ریاست کے لئے خطرہ ہے اور پھر جوناگڑھ کی سرحد پر اپنی فوج بھیج دی جس کی پشت پناہی کو ٹینک اور لڑاکا جہاز بھی تھے۔ ریاست کے ڈاک، تار اور فضائی مواصلات کاٹ دیئے گئے اور کوئلہ اور بجلی کی وہ رسد جو اُسے معمولاً فراہم کی جاتی تھی بند کر دی گئی۔

حکومت پاکستان نے یہ اتفاق کیا کہ ان حالات وظروف پر بحث کی جائے جن میں کسی ریاست میں رائے شماری کرائی جائے لیکن بھارتی حکومت جھٹ پٹ کارروائی کرنا چاہتی تھی۔ اس نے جلد ہی ریاست کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ پاکستان نے بھارت سے

احتجاج کیا اور بعد میں سلامتی کونسل سے۔ جہاں اس کی شکایت اب تک زیر غور ہے۔
حیدر آباد نے جو نسبتاً بہت بڑی ریاست تھی، خود مختار رہنے کا فیصلہ کیا لیکن
بعد میں بھارتی حکومت اور خود لارڈ ماونٹ بیٹن کے دباؤ اور دھمکیوں سے مجبور ہو کر
نظام نے بھارت کے ساتھ ایک سال کے لیے اسٹینڈ اسٹل معاہدہ کر لیا لیکن اس شرط
پر کہ یہ کسی طرح مستقل طور پر اس کے حقوق خود مختاری پر اثر انداز نہیں ہوگا، ابھی معاہدہ
ختم ہونے (ستمبر ۱۹۴۸ء) میں دو ہی مہینے باقی تھے کہ بھارت نے اس ریاست کا بھی
الحاق حاصل کر لیا۔ گفت و شنید اور رضامندی سے نہیں بلکہ بھرپور پیمانے پر مسلح
مداخلت سے۔ حیدر آباد نے اقوام متحدہ سے شکایت کی مگر اس کا بھی کوئی نتیجہ نہ نکلا۔
تیسری ریاست جموں و کشمیر کی تھی۔ یہاں بھی چونکہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس کا
اصول چلا۔ اور قبضہ دس میں سے نو قانون ثابت ہوا ہے۔

(۲) تاوقتیکہ الحاق کا فیصلہ ہو، مہاراجہ جموں و کشمیر نے پاکستان کے ساتھ ایک تجارتی
معاہدہ کیا، جو یوم آزادی یعنی ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء سے روبہ عمل آیا۔ لہذا جو انتظامات ریاست
اور سبکدوش برطانوی حکومت کے مابین تھے، انھیں ریاست اور حکومت پاکستان کے مابین
جاری رہنا تھا۔ مہاراجہ نے بھارت کو بھی ایسا ہی معاہدہ پیش کیا لیکن یہ بروئے کار نہ آسکا۔
حالات پر بازگشتی نظر ڈالی جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ مہاراجہ وقت حاصل کرنے کی کوشش
کر رہا تھا قبل اس کے کہ وہ خود کو رعایا کے خلاف مرضی فیصلے کا اعلان کرنے کے لئے تیار
پائے اس کے لئے زمین ہموار کرنی تھی اور حفاظت کی راہیں پیدا کرنی تھیں۔ پاکستان کے
ساتھ معاہدہ پر دستخط کرنے کے بعد جو پہلا ہی قدم اٹھایا وہ یہ تھا کہ بھارت کے پڑوسی علاقوں
سے نہایت جنگ جو قسم کی مسلم دشمن جماعتوں کے افراد کی بھاری تعداد ریاست میں داخل
کرنا شروع کر دی۔ ان میں جو سب سے بڑی جماعت تھی (اور اب بھی ہے) وہ راشٹریہ سیوک
سنگھ ہے جو کیو کلکس کلان کی ہندوشکل ہے۔ گاندھی کے قتل کا منصوبہ زیادہ تر اسی

جماعت کے ارکین نے بنایا اور اسی نے اسے عملی جامہ پہنایا۔ ایک اندازہ کے مطابق اس طرح جو لوگ داخل کئے گئے ان کی تعداد ۲½ لاکھ سے کافی اوپر تھی۔

جیسا کہ کئی اور نامہ نگاروں کی طرح ٹائمز لنڈن کے نامہ نگار خصوصی نے بیان کیا ہے، ریاست کی افواج کی مدد سے جن کا سربراہ خود مہاراجہ تھا، ان مذہبی دیوانوں نے جو گاؤں گاؤں پھیل گئے تھے، مسلمان آبادی کا بڑی بے رحمی سے نام و نشان مٹانے کا سلسلہ شروع کیا۔ اسی نامہ نگار کے بیان کے مطابق ۲ لاکھ سینتیس ہزار مسلمان یا تو باقاعدہ طور پر ملیامیٹ کر دیئے گئے یا اُن کو سرحد کے پار بھگا دیا گیا۔ اس کی زد سب سے زیادہ پونچھ کے علاقے پر پڑی جو ریاست کے جنوب میں واقع تھا۔ اس کے بارے میں 'ڈیلی میل' لنڈن میں یہ خبر شائع ہوئی:-

"پونچھ کو جہاں ۹۵ فی صد مسلمان ہیں، یہ فخر رہا ہے کہ آبادی میں کل ۵ لاکھ ہونے کے باوجود اس نے ہندوستان کے کسی بھی حصے سے زیادہ سپاہی فراہم کئے ہیں اور زیادہ تمغے حاصل لئے ہیں" قدرتی طور پر اس علاقے پر سب سے پہلے قابو پانے کی ضرورت تھی۔

نیویارک ٹائمز کے نامہ نگار رابرٹ ٹرمبل نے اپنے اخبار کو اطلاع دی کہ "جموں مسلمانوں کے قتل عام کا پہلا ٹھکانہ تھا۔"

اس کے بعد جو کچھ ہوا اسے اجمالاً خود شیخ عبداللہ کے الفاظ میں ہی بیان کیا جاسکتا ہے جو اُن دنوں جیل سے رہا ہوئے تھے اور مہاراجہ اور بھارتی حکومت نے انھیں بھارت سے الحاق کے لئے بالکل راضی کر لیا تھا۔ پونچھ کے واقعات کا شیخ عبداللہ نے جو تذکرہ کیا تھا۔ اس کا کچھ حصہ ایک بھارتی نیوز ایجنسی کی رپورٹ کے مطابق حسب ذیل ہے:-

"..... ریاست کشمیر نے اپنی سپاہ بھیجی اور پونچھ میں کہرام مچ گیا۔ لیکن انھوں (شیخ عبداللہ) نے کہا وہاں کی زیادہ تر بالغ آبادی انڈین آرمی کے سبکدوش فوجیوں پر مشتمل تھی جن کے جہلم اور راولپنڈی کے لوگوں سے قریبی رشتے تھے وہ اپنے اہل و عیال کو سرحد کے پار چھوڑ

آئے اور ہتھیار سج کر سامنے آگئے ۔۔۔"

اُن خوف و ہراس کے مارے پانچ لاکھ کشمیریوں نے جو اپنی جانیں بچا کر سرحد کے پار پہنچ گئے، رنج و مصیبت کی ایسی بھیانک داستانیں سنائیں کہ وہاں کے لوگ تڑپ اُٹھے۔ بالخصوص شمال مغربی سرحدی علاقے کے قبائلی جو اسلام کے ساتھ اپنی والہانہ اور بے پناہ عقیدت کے لیے مشہور ہیں۔ اس طرح جوں جوں مہاراجہ کے مسلمانوں پر وحشیانہ ظلم و ستم کا چرچا پھیلتا گیا، اس کے خلاف عوام کی مزاحمت بھی بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ مہاراج کی افواج تتر بتر ہو گئیں اور خود مہاراجہ کو اپنا دارالحکومت سری نگر چھوڑ کر جموں بھاگ جانا پڑا۔

عوام اور حکومت میں یہ کش مکش انتہائی شدت کے ساتھ ستمبر سے اکتوبر ۱۹۴۷ء تک جاری رہی اور ۲۴ اکتوبر کو عوام نے جو علاقہ آزاد ہو چکا تھا اسی میں حکومت آزاد کشمیر قائم کر دی۔

ستمبر سے اکتوبر تک کے زمانے میں حکومت پاکستان اور ریاست کے مابین متعدد مراسلات کا تبادلہ ہوا۔ حکومت پاکستان نے ریاست کے مسلمانوں پر وسیع پیمانے پر مظالم کے خلاف احتجاج کیا اور ریاستی حکومت نے بہانہ کے طور پر پاکستان کو ریاست پر چھاپے مروانے کا الزام لگایا۔ ریاست نے خود ہی کشمیر میں غیر جانبدارانہ تحقیقات کی تجویز کی جس پر پاکستان نے فوراً اتفاق کیا لیکن ریاستی حکومت نے خود ہی اس کو کھٹائی میں ڈال دیا۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۴۷ء کو نئے وزیر اعظم مہر چند مہاجن نے قائد اعظم کو جو اس وقت پاکستانی ریاست کے گورنر جنرل تھے ایک پُر زور تار بھیجا جس میں پاکستان کے خلاف متعدد الزامات عائد کئے گئے تھے۔ "خارجی امداد" طلب کرنے کی دھمکی دی گئی تھی۔ قائد اعظم نے مہاراجہ کو جواب دیتے ہوئے اس تار کے تہدید آمیز لہجہ کے خلاف احتجاج کیا، الزامات سے انکار کیا، ریاست میں مسلمانوں کی مسلسل خون ریزی کی طرف پھر توجہ دلائی اور سارے معاملات کی بے لاگ تحقیق کی ضرورت کا اعادہ کیا۔ انھوں نے مہاراجہ کو اپنے تمام وعدوں کو پورا کرنے کے ارادے کا یقین دلایا۔ اس

مراسلے کا کوئی جواب موصول نہ ہوا۔ یہاں تک کہ حکومت پاکستان کا جو افسر اعلیٰ بھیجا گیا تھا مہاراجہ نے اسے ملنے سے بھی انکار کر دیا۔

اس وقت تک مہاراجہ، اور غالباً بھارتی حکومت کے لئے بھی حالات کی رفتار کچھ زیادہ ہی تیز تھی پھر بھی جو کچھ ہو رہا تھا وہ ان کے اندازوں کے مطابق تھا۔ ۲۶ر اکتوبر کو مہاراجہ نے جموں سے جہاں اس نے پناہ لی تھی، بھارتی حکومت کو پاکستانی چھاپا ماروں کے خلاف مسلح امداد کی درخواست کی۔ بھارت کی دفاعی کمیٹی نے فوراً اجلاس کیا اور فیصلہ کیا کہ سب سے فوری ضرورت اسلحہ اور گولہ بارود پہنچانا ہے۔ لہٰذا اسی صبح بھارت کی برّی فضائی اور بحری افواج کو ہدایات دی گئیں کہ مقررہ سڑکوں کے ذریعہ کشمیر کو سپاہ بھیجنے کا بندوبست کیا جائے۔ ساتھ ہی بھارت کے اسٹیٹ سیکرٹری وی۔ پی مینن کو مہاراجہ سے دستاویز الحاق حاصل کرنے کے لیے سری نگر بھیجا گیا ــــ وہ دوسرے ہی دن مہاراجہ کا دستخطی دستاویز لے کر واپس آگیا جسے بھارت کی جانب سے خود لارڈ مونٹ بیٹن نے منظور کیا اور پھر بھارتی افواج کشمیر میں داخل ہونی شروع ہوگئیں۔ اس طرح سارا منصوبہ خوب کامیاب ثابت ہوا۔ ایک مصنف[1] نے بیان کیا ہے کہ کس طرح مہاراجہ نے ہمیشہ ریاست کی ہندو اکثریت والی طاقت کے ساتھ الحاق کو اپنے خاندان کی بقا کو واحد ضمانت تصوّر کیا۔

قانون حکومت ہند ۱۹۳۵ء میں ایک ایسی کل ہند فیڈریشن منضبط کی گئی تھی برطانوی ہند کے صوبجات اور دیسی ریاستوں پر مشتمل ہو۔ اس منصوبہ کے وفاقی حصّہ پر اس لئے عملدرآمد نہ ہو سکا۔ کیونکہ برطانوی ہند کے خود اختیار صوبوں کی کارکردگی کے لئے آئینی ضابطہ کہیں مارچ ۱۹۳۷ء میں جا کر تیار ہوا۔ اور اس کے بعد دوسری عالمی جنگ چھڑ گئی۔ لیکن مہاراجہ کشمیر اُن والیانِ ریاست میں سے تھا جنھوں نے سب سے پہلے دستاویز الحاق پر دستخط کئے۔ اگرچہ ریاست میں دستور ساز اسمبلی قائم ہو چکی تھی۔ پھر بھی مہاراجہ نے یہ

---

[1] REVOLUTION IN KASMIR از ضیاء الاسلام (شائع شدہ جون ۴۸ء)

ضروری خیال نہ کیا کہ ایسے اہم معاملہ کو اس کے سامنے پیش کرے۔ اس کے برعکس جب بعد میں اسمبلی کے ایک رکن نے اس کے خلاف احتجاج کیا تو ریاست کے وزیر اعظم سر گوپال سوامی آئینگر نے کہا کہ ریاست اور بھارت کے آیندہ آئینی تعلقات اسمبلی کے اختیارات کے تحت نہیں آتے۔

ازاں بعد ۱۹۴۲ء میں برصغیر کی تجویز پر ریاستی حکومت نے پھر کھلم کھلا وحدانی حکومت کی تائید کی جس کے خلاف ریاست کی مسلم کانفرنس پارٹی نے شدید احتجاج کیا۔

جب ۴۷ - ۱۹۴۶ء میں تقسیم ہونے ہی والی تھی تو بھارت کی سیاسی جماعت کانگریس کے نیتاؤں نے بڑی سرگرمی دکھانی شروع کی۔ یہ لوگ ——— اور اس میں گاندھی بھی شامل تھا ——— بار بار کشمیر آتے اور مہاراجہ سے مشورہ کرتے۔ یہ گمان غالب انہی کے مشورہ پر ہی وزیر اعظم رام چند کاک کو عہدۂ وزارت سے الگ کر دیا گیا۔ کیونکہ وہ مہاراجہ کو بھارت سے الحاق کے خلاف عوامی جذبہ پر متنبہ کر رہا تھا۔

اس عوامی جذبہ سے خود شیخ عبداللہ بھی بے خبر نہ تھے جو ارادتاً بھارت کے ساتھ الحاق کا بندوبست کر رہے تھے۔ انھوں نے اس کی طرف، بالواسطہ ہی سہی، اپنی ایک تقریر میں جو الحاق کے اعلان سے تھوڑے ہی دن پہلے کی گئی تھی، اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ ریاست کے مسلمان خائف ہیں کہ ریاست کا بھارت سے الحاق ممکن ہے ان کے لیے خطرہ کا باعث ہو۔

یہ کہ مہاراجہ نے جو ارادہ کرنا تھا پہلے ہی سے کر لیا تھا اور عوامی جذبات کے باوجود (بلکہ اسی کی وجہ سے) نہ صرف ان پر جو اس کے خفیہ منصوبوں سے واقف تھے بلکہ عموماً دیگر مشاہدین پر بھی بخوبی ظاہر تھا۔ چنانچہ ہفتہ وار "اکانومسٹ" (لندن) نے لکھا:-

"خیال کیا جاتا ہے کہ کشمیر کا ہندو مہاراجہ بھارت سے الحاق کی طرف مائل ہے اور اگر مطلق العنانی کے حق ہی کو واحد اصول تسلیم کیا جائے تو غالباً وہ کبھی نہ کبھی یہ قدم ضرور اٹھائیگا۔"

نیو اسٹیٹسمین (جس کا نام اس وقت اسٹیٹسمین اینڈ نیشن، تھا) لکھا: "کشمیر کی نمایاں طور پر اکثریتی مسلمان آبادی پر ایک ہندو راجہ بڑی بُری طرح، ظالمانہ قسم کی حکومت کرتا ہے اور وہ کامل خود مختاری یا بھارت سے الحاق کے مابین ڈانواں ڈول رہا ہے"

جب "الحاق" ہو گیا تو حکومتِ پاکستان نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کی وجوہ ناقابل تردید تھیں۔

ا۔ یہ تقسیم کے بنیادی اصولوں کے خلاف تھا۔

ب۔ یہ عوام کی مرضی کے خلاف تھا جس کا عملاً ثبوت فراہم کیا جا سکتا ہے۔

ج۔ پہلے ہی ایک ساکن معاہدہ موجود تھا جو موجودہ صورت حال میں یک طرفہ تبدیلی کے خلاف قانونی رکاوٹ تھا۔

د۔ جب الحاق پیش کیا گیا تو مہاراجہ فرار ہو چکا تھا۔ اور عوامی بغاوت کے باعث ریاست کے کافی بڑے حصے سے محروم ہو چکا تھا۔

ہ۔ بھارت کا "الحاق" کو منظور کرنا اس کے اپنے اعتراف کے مطابق عارضی اور مشروط تھا اس قسم کی منظوری کے لیے کوئی قانونی جواز موجود نہ تھا۔

بھارت اور حکومت کشمیر کے مابین یہ سارا معاملہ بالکل فاسد تھا پھر بھی بھارت نے اسے یہ کہہ کر قدر و منزلت کا شائبہ عطا کرنے کی کوشش کی کہ یہ محض عارضی اور مشروط ہے اور آخری فیصلہ قطعی طور پر کشمیری عوام کی مرضی کے مطابق ہوگا۔ کیمبل جانسن نے اپنی کتاب "مشن ود مونٹ بیٹن" میں لکھا ہے کہ مونٹ بیٹن نے اس بات پر زور دیا کہ ان کی حکومت نے اپنی جانب سے الحاق کی پیشکش قبول کرنے کے بارے میں جو جواب مہاراجہ کو روانہ کرنے کی ہدایت کی ہے انھیں یہ اضافہ کرنے کی اجازت دی گئی ہے کہ جونہی قانون و امن بحال ہو جائیں اس کی توثیق رائے عامہ کے استصواب پر موقوف ہے۔ یہ اصول نہرو نے فی الفور بے تکلفی سے قبول کیا اور خود ہی اپنے طور پر پیش بھی کیا۔ اور گورنر جنرل

نے مہاراجہ کو "منظوری" کا جو مراسلہ بھیجا تھا اس میں یہ بھی تحریر تھا کہ "اس پالیسی کے مطابق کہ جہاں کہیں الحاق کا سوال متنازعہ ہو، الحاق کا مسئلہ ریاست کے عوام ہی کی مرضی کے مطابق طے ہو، میری حکومت کی خواہش یہ ہے کہ کشمیر میں جونہی قانون و امن بحال ہو جائیں اور اس کی سرزمین "حملہ آوروں" (کشمیر میں تشدد کی مخالفت کرنے والے عوام کے لیے بھارتی حکومت کی پروپیگنڈا کی خاطر اصطلاح) سے خالی ہو جائے گی، تو پھر ریاست کے الحاق کا سوال عوام کی مرضی سے طے کیا جائے گا۔

بھارتی وزیر اعظم مسٹر نہرو نے برطانیہ اور پاکستان کے وزرائے اعظم کو بھارتی کارروائی سے مطلع کرتے ہوئے یہ ضروری سمجھا کہ اسے ریاست میں رائے شماری کی یقین دہانی کا جامہ پہنایا جائے۔ تقریباً اسی زمانے میں بھارتی وزیر اعظم نے ایک نشریہ میں یہ کہا کہ "ہم نے یہ اعلان کیا ہے کہ کشمیر کے مقدر کا فیصلہ بالآخر عوام ہی کریں گے۔ ہم نے یہ وعدہ نہ صرف کشمیری عوام بلکہ ساری دنیا سے کیا ہے اور مہاراجہ نے اس کی تصدیق کی ہے، ہم اس سے منہ نہیں موڑینگے اور نہ منہ ہی موڑ سکتے ہیں۔ ہم تیار ہیں کہ جب امن و قانون اور نظم و ضبط بحال ہو جائیں تو اقوام متحدہ جیسے بین الاقوامی ادارہ کے زیر نگرانی رائے شماری کرائیں۔ ہم اسے عوام کا منصفانہ اور عادلانہ استصواب چاہتے ہیں۔ اور ہم ان کے فیصلے کو قبول کریں گے میں اس سے زیادہ مناسب اور منصفانہ کسی پیش کش کا تصور نہیں کر سکتا۔ یہ کامرانی کے لمحے میں محض ایک فیاضانہ عنایت معلوم ہوتی ہے۔

بعدہٗ کئی سال تک بڑے بڑے ہندوستانی حکام بار بار ہر قومی و ہندوستانی منہ سے الحاق کے تمام تر عارضی اور آخری فیصلہ رائے شماری پر موقوف ہونے کی اس یقین دہانی کا اعلان کرتے رہے۔ ازاں بعد یہ روش بدل گئی اور بھارت سے "الحاق" ناقابلِ تنسیخ ہو گیا۔ اور ریاست بھارت کا اٹوٹ حصہ بن گئی۔

(باقی آئندہ)

"مفکر"!

ہمارے ادب کی منزلِ مقصود

ادب سے میرا تعلق بس اتنا ہے کہ کسی ادب پارہ یا نظم یا انشائیہ کا کوئی ٹکڑا نظر سے گذرا تو اسے پڑھ کر محظوظ کر لیا۔ مگر ادب سے حظ اٹھانے کے لیے بے شمار مدارج ہیں جن میں میرا درجہ بالکل عوامی سطح کا ہے انتقادِ ادب کے فن سے مَیں آشنا نہیں ہوں اس لیے دانشوروں اور ادیبوں کی اس محفل میں مَیں اس منصب کا اہل نہیں کہ ادب کے بارے میں گفتگو کروں تاہم ایک عامی کی حیثیت سے میرے پیشِ نظر چند ایسی باتیں ضرور ہیں جنہیں آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں۔ کیونکہ میرا یہ خیال ہے کہ اگر یہ باتیں ادیبوں کے پیشِ نظر رہیں تو اُن سے ہمارے ملّی استحکام میں بہت مدد مل سکتی ہے۔

قرآن حکیم نے شعراء کی مذمت میں دو باتیں کہی ہیں:۔

اولاً یہ کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔

ثانیاً یہ کہ وہ جو کہتے ہیں وہ کرتے نہیں۔

دوسرے الفاظ میں ان کے فکر و خیال کی کوئی منزل نہیں ہے۔ آرٹ برائے آرٹ میں یقین رکھتے ہیں اور ان کے خیالات کی باگ ڈور لذات و کیفیات اور جذب و احساسات کے ہاتھوں میں ہوتی ہے جو اُن کے اشہبِ طبع کو جدھر موڑتے ہیں یہ ادھر ہی کو چل کھڑے

ہوتے ہیں پھر اُن کے فکر و عمل میں کوئی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی - اس لیے بے سر و پا باتیں کرتے رہتے ہیں -

نوعِ انسانی میں یہ نقص صرف شعراء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عوام الناس کی ایک کثیر تعداد بھی اس مرض میں مبتلا ہے پھر آخر کیا ضرور تھا کہ شعراء کا بطور خاص ذکر کیا جاتا - غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ شعراء سوسائٹی میں بلند مقام رکھتے ہیں ان کو اظہار و بیان کی قوتوں کا وافر حصہ نصیب ہوتا ہے - وہ اپنی شعلہ نوائی سے قوم میں آگ بھی لگا سکتے ہیں اور اپنے افسونِ سحر سے لوگوں کو سُلا بھی سکتے ہیں وہ فکر کے انداز بدل سکتے ہیں اور تاریخ کے دھارے کو نیا رُخ دے سکتے ہیں - کیونکہ لوگوں کے قلوب و اذہان جتنے ان کے کلام سے متاثر ہوتے ہیں کسی اور سے نہیں ہوتے اس لیے معاشرے کو شعراء کے بارے میں خبردار کر دینا بالکل ضروری ہوا کہ جن شعراء کے فکر و خیال کی کوئی منزل نہیں - ان میں کوئی ہم آہنگی نہیں - ان کا اتباع سراسر گمراہی اور ہلاکت ہے - اگرچہ انہی میں کچھ شاعر "اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" کی صفاتِ حسنہ سے متصف ہو کر اس سے مستثنیٰ بھی ہو جاتے ہیں - بارگاہِ نبوی کے مشہور شاعر حضرت حسّان بن ثابت کی شاعری کے بارے میں خود نبی اکرمؐ نے تعریفی الفاظ استعمال فرمائے بلکہ غالباً ان کے اشعار کو تیر و شمشیر سے تشبیہ بھی دی تھی -

ان گذارشات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہمارا ادب بے مقصد نہیں ہونا چاہیئے - دنیا بھی اب "ادب برائے ادب" کے نظریہ کو چھوڑ چکی ہے کچھ لوگوں نے اس مقصد کو "ادب برائے زندگی" قرار دیا ہے - مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زندگی کی کونسی سطح زندگی کی حیوانی سطح سے لے کر زندگی کی انسانی سطح تک ہزار زینہ ہائے پیچاں ہیں - ایک نظریہ یہ ہے کہ زندگی کی عکاسی کر دی جائے خواہ کسی سطح پر بھی ہو لیکن کیمرہ کی آنکھ کی طرح محض عکاسی کر دینا تو کوئی کمال نہیں - فوٹو گرافی بھی آرٹ کے درجہ کو اس وقت پہنچتی ہے جب فوٹو گرافر

منظر، پس منظر، پوز، روشنی وغیرہ کا پورا پورا اہتمام کرکے کیمرہ کو ایک خاص زاویہ نگاہ سے استعمال کرتا ہے۔ بقول اقبالؒ ادب میں یہ بات خاص طور پر پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ :۔

قیمت ہر شے ز انداز نگاہ

(اندازِ نگاہ ساون میں اندھا ہو جانے کا نام بھی نہیں ہے کہ بس ہرا ہی ہرا نظر آنے لگے، بلکہ اس کے لیے پورے شعور کے ساتھ کسی نہ کسی آدرش کو اپنانا ضروری ہوتا ہے آدرش ہی انسانی زندگی کو راہ و منزل سے آشنا کر سکتا ہے۔ چنانچہ میں "ادب برائے آدرش" کا عقیدہ رکھتا ہوں اور مجھے ادب کے تمام نظریات میں یہی بات وقیع تر نظر آتی ہے۔ اب رہا سوال یہ کہ ہمارا آدرش کیا ہو تو قرآن کریم میں "وَ اِلیٰ رَبِّكَ مُنْتَهٰهَا" کے مختصر مگر جامع الفاظ میں ہمارے آدرش کو متعین کر دیا گیا ہے۔ بندۂ رب بننے میں انسان کا بڑا فائدہ ہے کہ اس کی ذات اور شخصیت کی نشو و نما اور ارتقاء کے امکانات غیر محدود، بے پایاں اور لا انتہا ہو جاتے ہیں اور انسانی معاشرہ حریت، احترام آدمیت، شرف انسانیت اور امن و آشتی کا گہوارہ بن جاتا ہے اس بصیرت کی روشنی میں پیر رومیؒ نے "منزلِ ما کبریاست" کا آواز بلند کیا تھا۔

اس موقع پر میں اپنے اس عقیدہ کا برملا اعلانیہ اور فخریہ اظہار کرنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتا کہ ادب میں ہماری آخری منزل اسلام ہے۔ میں اس بات کو آج تک نہیں سمجھ سکا کہ بعض حلقوں کی طرف سے ادب کو سکولر رکھنے پر اتنا زور کیوں دیا جاتا ہے۔ اور ہمارے ادیب اور شاعر ادب کے معاملے میں اسلام کے نام سے اس قدر گریزاں کیوں ہیں۔ اگر ہمارے ملک و ملت کی بنیاد اور غرض و غایت اسلام ہے اگر ہمارے ادیب اور شاعر اپنے آپ کو مسلمان کہلانے میں کوئی شرم محسوس نہیں کرتے اور اگر اُن کا اسلامی قدروں کی برتری پر ایمان ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ وہ اپنی ادبی تخلیقات میں اپنے ایمان کی جھلک نہ دکھائیں اور اسلامی اقدار کے اظہار میں شرم محسوس کریں۔ اس ضمن میں وہ اپنی اس روایتی بے باکی سے کیوں کام نہیں لیتے جو اُن کا طرۂ امتیاز ہے۔ اگر وہ کسی اور آئیڈیالوجی میں یقین رکھتے ہوں تو الگ بات ہے ورنہ

میرے خیال میں اس مداہنت کا کوئی جواز نہیں ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ اسلام ہی وہ نظامِ اقدار ہے جو انفرادی اور اجتماعی، روحانی، معاشرتی، معاشی اور ملی اعتبار سے ہمارا آدرش ہو سکتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک تو اوّل روز ہی سے پاکستان کا مطلب "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ" رہا ہے۔

ملکی اور ملی استحکام کے ضمن میں اس آدرش کی قوت بخش تاثیر کا حال ہی میں کچھ اندازہ بھی ہو چکا ہے۔ کیا ہم نے نہیں دیکھا کہ پچھلے سال ۶ ستمبر کو جب صدرِ محترم نے "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللہ" کا کلمہ پڑھ کر جہاد کا اعلان کیا تو معاً اس کلمے کی آواز پر کروڑوں پاکستانیوں کے دل کس طرح ایک ساتھ دھڑکنے لگے تھے۔ پوری قوم میں کیسے زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی تھی۔ قومی ذمہ داری اور قومی بیداری کے احساسات ملک کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک کس شدت کے ساتھ کارفرما ہو گئے تھے۔ اخوت، وحدت اور ایثارِ نفس کی فضا پورے ملک پر چھا گئی تھی۔ صدرِ پاکستان کے الفاظ میں ہم نے اپنی قومی شخصیت کو پہچان لیا۔ ہم میں ملی شعور پیدا ہوا اور شعوری ہم آہنگی کا ایسا ایمان پرور نظارہ دیکھنے میں آیا جس کی مثال آج کہیں ڈھونڈنے سے بھی نہیں مل سکتی۔

قوم کا ایک اہم حصہ ہونے کی حیثیت سے ہمارے ادیب بھی شعوری ہم آہنگی کے اس قومی تجربے میں سے ہو کر گزرے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے احساسات، جذبات، عقل، تخیل اور وجدان کے ساتھ اس تجربے میں شرکت کرتے ہوئے جو ادب تخلیق کیا وہ قوم کے دلوں میں اترتا چلا گیا اور اس ادب نے ہماری فوج اور قوم کے حوصلوں کی تعمیر میں بڑا حصہ لیا۔ بقول کسے، جب ہمارے جیالے سپاہیوں نے دشمن کو للکارا تو اُن کی للکار میں ہمارے ادیبوں اور شاعروں کی گھن گرج بھی شامل تھی۔ اور یہ سب اس لیے ممکن ہوا کہ پوری قوم کے سامنے ایک آدرش تھا اور وہ اسلام تھا۔

غزل

عبدالحمید عدمؔ

آپ کی آنکھ اگر آج گلابی ہوگی!
میری سرکار بڑی سخت خرابی ہوگی

پھول کھلنے بھی نہ پائے تھے کہ رُت بیت گئی
کیا خبر تھی کہ تمہیں اتنی شتابی ہوگی!

محتسب ہی نے پڑھا ہوگا مقالہ پہلے
میری تقریر بہر حال جوابی ہوگی

یا مصوّر کے بھروسے کا کرشمہ ہوگا
یا سرشتاً مری تصویر شرابی ہوگی

جرم تو میرا تھا وجدان کا مرہون عدمؔ
حاکمِ وقت کی تاویل کتابی ہوگی

ترجمہ :- رئیس احمد جعفری

جلیانوالہ باغ

(قاتل رائے عامہ کے کٹہرے میں)

"میں نے فائرنگ کی، اور اس وقت تک کرتا رہا جب تک مجمع منتشر نہ ہو گیا۔ میرا خیال ہے یہ کم سے کم فائرنگ تھی جس کا ہمہ گیر اور دُور رس نتیجہ برآمد ہوا۔ یہ میرا فرض تھا کہ ایسا کر گزرتا۔ اگر میرے دستِ قدرت میں اس وقت فوج کے مزید دستے ہوتے تو موجودہ تناسب سے ہلاک شدگان اور مجروحین کی تعداد کہیں زیادہ ہوتی۔ سوال صرف ایک مجمع کو منتشر کرنے کا نہیں تھا بلکہ فوجی نقطۂ نظر سے ان تمام لوگوں کو مرعوب کرنا تھا جو مجمع میں شامل تھے۔ بلکہ خاص طور پر ان لوگوں کو دہشت زدہ کرنا تھا، جو صوبۂ پنجاب میں بستے ہیں، لہٰذا غیر ضروری سفاکی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔"

یہ تھا جنرل ڈائر کا بیان جو انھوں نے ۲۵ اگست ۱۹۱۹ء کو دیا تھا اور اس بیان پر وہ ساری زندگی سختی سے قائم رہا۔

ان الفاظ نے انھیں لاکھوں آدمیوں کی نگاہ میں درندہ صفت انسان کی حیثیت سے روشناس کرایا۔

ایک انگریز سپاہی جس نے درندگی اور خون آشامی کا بے جھجک مظاہرہ کیا اور اپنے اس فعلِ زبوں پر کبھی شرمندہ نہ ہوا۔

۱۳ اپریل ۱۹۱۹ء کو جلیاں والا باغ امرت سر میں جو خون ریزی ہوئی تھی، ۱۹۲۰ء میں جنرل ڈائر کے اس سفاکانہ اقدام وعمل پر برطانیہ میں شور و شر برپا ہوا، اور انگلینڈ دو گروہوں میں بٹ گیا۔

ایک گروہ تھا جو جنرل ڈائر کا مداح اور ثنا خواں تھا کہ اس نے ۳۷۹ آدمیوں کو ہلاک اور ۱۲۰۰ آدمیوں کو زخمی کر کے شور و شر کرنے والوں اور مفسدہ پردازوں کو ایسا سبق دیا کہ ہندوستان ایک نئے غدر سے بچ گیا۔

دوسری جماعت وہ تھی جس کا خیال تھا کہ ڈائر کی اس درماندگی اور سفاکی نے جو قتل عام کی صورت میں ظاہر ہوئی، برطانیہ کے دامن پر ایسا دھبہ لگا دیا ہے جو جون آف آرک کو زندہ جلا دینے کے بعد سے اب تک رونما نہیں ہوا تھا، یہ ایک ایسا لرزہ خیز اقدام تھا، جس نے صرف ۲۸ سال کی قلیل مدت میں برطانیہ عظمیٰ کو اس جگمگاتے ہوئے ہیرے سے محروم کر دیا جو اس کے تاجِ خسروی کی زینت تھا۔

۱۹۲۷ء میں جنرل ڈائر کا انتقال ہو گیا اور کچھ ہی عرصے بعد برطانوی راج بھی ختم ہو گیا۔ سفید فام "صاحب لوگ" انڈیا سے بوریا بستر باندھ کر رخصت ہو گئے، ہندوستان سے باہر کی دنیا میں جلیاں والا باغ کا حادثہ اب ایک قصۂ ماضی ہے۔

۱۹۲۰ء میں جنرل ڈائر کو بھیڑیوں کے آگے پھینک دیا گیا۔ اسے ایک تحقیقاتی کمیٹی کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کا اقدام تحقیقاتی نقطۂ نظر سے یا واقعاتی نقطۂ نگاہ سے کیسا ہی رہا ہو، بہر حال اس نے سارے ہندوستان کو ایک دہکتا ہوا تنور بنا دیا۔

"سیاسی مصلحت" کا تقاضا یہ تھا کہ جنرل ڈائر کو سزا دی جائے۔"

"برطانیہ کی ٹوری (قدامت پسند) پارٹی نے ڈائر کے "کارناموں کو" سراہا۔"

"ایک انگریز جج نے اسے ہر الزام سے بری قرار دیا۔"

لیکن ہندوستانیوں کے قلب مجروح سے خون رستا رہا۔ وہ اس داغ کو فراموش نہ کر سکے۔ ۱۹۴۰ء میں ڈائر کا سیاسی سرپرست، اور سب سے بڑا پشت پناہ اوڈائر — ایک قاتل کی گولی کا نشانہ بنا۔

ڈائر کا اور اوڈائر کے قتل نے بہت سے سوالات کو تشنۂ جواب رکھا۔

ان تشنہ سوالات کا جواب حاصل کرنے کے لیے ہمیں امرت سر کی گلیوں اور کوچوں کی خاک چھاننا پڑے گی۔

آئیے آج اتوار کا دن ہے۔ اپریل ۱۹۱۹ء کی ۱۳ تاریخ کا آغاز موسم بہار کی ایک تپتی ہوئی سہ پہر۔۔۔"

ہنٹر کمیٹی

آج کا دن تاریخ کے دامن میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے یادگار بن جانے اور محفوظ رہ جانے کے لیے طلوع ہوا۔

چشمِ تصور وا کیجئے اور دیکھیے۔

کھلی ہوئی کاریں افسروں کو لادے لیے جا رہی ہیں۔

گھڑسوار پولیس والے ساتھ ساتھ چل رہے ہیں۔

پیچھے پیچھے آرمرڈ کاریں رواں دواں ہیں۔

تقریباً سو سپاہی آگے پیچھے مارچ کرتے جا رہے تھے، ان کے جچے تلے قدم مسلح سپاہیوں کی رہنمائی کر رہے تھے۔

سڑکوں پر سورج کی تمازت مدھم پڑتی جا رہی تھی۔

بازار کے آدھے راستے پر یہ خدم و حشم، کمانڈنگ آفیسر کا اشارہ پاتے ہی رُک گیا۔

بازار کے ایک طرف ایک تنگ سی گلی تھی جو چند قدموں کے بعد ایک میدان میں نکلتی تھی۔ یہ اتنی زیادہ تنگ گلی تھی کہ مشین گنوں سے آراستہ آرمرڈ کاریں بھی جو اٹکھیلیاں کرتی آگے بڑھ رہی تھیں، یہاں آکر گویا پھونک پھونک کر قدم رکھنے پر مجبور ہو گئیں۔

گزرنے کا راستہ بنایا تو لیکن بہ صد ہزار مشکل!

گلی کے اندر حکام کے حکم کے مطابق سپاہ مارچ کر رہی تھی اور مجمع کو گھیرے میں لیے ہوئے تھی۔ اوپر طیارے اُڑ رہے تھے، جو سفید فام آقاؤں کی قوت و شوکت کا ثبوت تھے، سپاہیوں

کے داہنے بائیں فوج صف باندھے کھڑی تھی۔اس نے ایک مورچہ بنا کر سامنے پھیلے ہوئے میدان کے جنوب میں جہاں مجمع اکٹھا تھا پوزیشن لے لی تھی۔مجمع گوش وہوش سے تقریر سُن رہا تھا۔مقرر اسٹیج پر کھڑا دادِ خطابت دے رہا تھا۔ ۲۵ آدمی دروازے کے ہر دو طرف کیل کانٹے سے لیس کھڑے تھے۔یہ بندوقیں تانے ہوئے تھے اور حکم کے منتظر تھے، ۴۰ آدمی دھاردار اسلحہ سے مسلح ان کے عقب میں تیار کھڑے تھے۔

یکایک افسر نے حکم دیا۔

"گولی چلاؤ !"

فوج جیسے ہی نمودار ہوئی تھی مجمع میں بے چینی پیدا ہوئی،اور لوگ سرگوشیاں کرنے لگے

" دیکھنا فوج آگئی۔"

جو بیٹھے تھے وہ کھڑے ہو گئے۔

کئی ایسے لوگ تھے جن کے کندھوں پر بچے سوار تھے،انھوں نے بچوں کو نیچے اتار دیا، اور سپاہیوں کی طرف تکنے لگے۔

اسٹیج پر کھڑا ہوا جو مقرر تقریر کر رہا تھا اس نے زورِ خطابت صرف کرتے ہوئے کہا:۔

"خبردار — اپنی جگہ سے جنبش نہ کرنا، ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں،یہ سپاہی بے گناہ لوگوں کو ہدفِ ستم نہیں بنائیں گے،جو جہاں ہے۔بس وہیں بیٹھا رہے۔"

ڈائس سے کود کر اور سفید رومال ہلاتے ہوئے سپاہیوں کی طرف میاں عبدالعزیز بڑھے جن کی عمر تیس سال کی تھی۔میاں صاحب نے صدر دروازے سے باہر نکلنے کی کوشش کی لیکن رائفل کے کندھوں سے مار مار کر انھیں پھر پیچھے دھکیل دیا گیا۔

جب فائرنگ شروع ہوئی تو ہنس راج نے چلا کر کہا۔

" یہ خالی خولی فائر ہیں،تم لوگ اپنی جگہ پر ڈٹے رہو۔"

لیکن مجمع کی بے چینی بڑھتی جا رہی تھی۔

گولیاں سنسناتی ہوئی سروں کے اوپر سے گذر رہی تھیں۔

حاضرین میں سے ایک شخص پرتاپ سنگھ نے سنا، کوئی افسر اپنے سپاہیوں سے کہہ رہا تھا:۔

"اوپر اوپر فائر کیوں کر رہے ہو؟ بندوقیں نیچی کرو اور گولی چلاؤ۔"

پھر سیٹی بجی۔

سیٹی بجتے ہی گولیاں تڑاتڑ زمین پر برسنے لگیں جس کا جدھر منہ اٹھا، بھاگنے لگا۔ ایک عجیب افراتفری کا عالم تھا۔

ڈائر کا بیان ہے کہ فائرنگ کے سلسلے میں اس نے کسی سے مشورہ نہیں کیا۔ کیونکہ امرت سر میں کوئی ایسا تھا بھی نہیں جس سے مشورہ کیا جا سکتا۔"

وہ کہتا ہے:۔

"مجھے فوری طور پر فیصلہ کرنا تھا کہ اب میرا اقدام کیا ہونا چاہیئے۔"

ڈائر نے یہ الفاظ ہنٹر کمیٹی کے سامنے کہے تھے۔ اس نے مزید کہا:۔

"فوجی نقطۂ نظر سے میرا خیال تھا کہ مجھے فوراً گولی چلا دینی چاہیئے۔ اگر مجھے یہ فائرنگ کرنی تھی تو وہ اتنی ہی ہونی چاہیے تھی کہ حسب دل خواہ نتیجہ برآمد ہو سکتا۔ معمولی سی فائرنگ کے معنی تھے:۔

"ایک مجرمانہ اور احمقانہ اقدام!"

منادی کے بعد جلیاں والہ باغ کے مجمعِ خلاف قانون کو مزید انتباہ کرنا، یا اس سے گفت و شنید کرنا، یا اسے موقع اور مہلت دینا قطعاً بیکار تھا۔

جنرل ڈائر سے ہنٹر کمیٹی کے سامنے جب وہ پیش ہوا سوال کیا گیا:۔

"آپ نے کیا کیا؟"

اس نے جواب دیا:۔

"فائرنگ"

سوال ہوا :۔

"فوراً؟"

"جی ہاں فوراً۔"

"میں نے تھوڑی دیر شاید آدھا منٹ غور کیا، اور فیصلہ کر لیا کہ میرے فرض کا تقاضا کیا ہے؟"

ایک عینی شاہد کا یہ بیان ہے جو اپنے مکان کی چھت سے سب کچھ دیکھ رہا تھا کہ :۔

"مجمع کو منتشر ہونے کی تنبیہ نہیں کی گئی، گورکھا سپاہی رائفل چھپاتے باغ میں داخل ہوئے اور ایک اونچی جگہ پر پوزیشن لی، فائرنگ شروع ہوئی تو بھگدڑ مچ گئی۔

لالہ کرن چند اسسٹنٹ کا بیان ہے:۔

"سپاہی باغ میں داخل ہوئے اور صفیں قائم کیں، اور کسی طرح کا انتباہ کیے بغیر فائرنگ شروع کر دی۔

حکم ملتے ہی سپاہیوں نے نیچے والے حصے پر بے تامل فائرنگ شروع کر دی، گولیاں زمین پر اولوں کی طرح گر رہی تھیں اور لوگ زخمی اور ہلاک ہو ہو کر گر رہے تھے۔ جس کا جدھر منہ اٹھا بھاگ نکلنے کی کوشش کرنے لگا۔

بہت سے لوگ بھاگتے ہیں مجروح یا ہلاک ہو کر خاک و خون میں لتھڑنے لگے۔ نشانے کی زد بھاگتے لوگوں پر تھی۔ خاص طور پر دروازے سے نکل بھاگنے کی کوشش کرنے والوں پر۔

جنرل ڈائر نے اپنے مراسلے میں لکھا تھا:۔

"جب میں نے محسوس کیا کہ میرے احکام کی تعمیل نہیں ہو رہی ہے تو یہ میرا فرض تھا کہ گولی چلا کر مجمع منتشر کر دوں۔ میں نے فیصلہ کر لیا تھا کہ میں تمام حاضرین کو موت کے گھاٹ اتار دوں گا۔ اگر وہ ایسا کرنے پر بضد رہے۔"

ڈائر کے یہ الفاظ ہنٹر کمیٹی کے ایک رکن جنرل سر جارج بارو کے دل پر نقش ہو گئے۔ انھوں

نے ۱۹۳۱ء میں "جنرل سر چارلس مونرو" پر جو کتاب لکھی تھی اس میں ان الفاظ کا ذکر کیا ہے

"لارڈ ہنٹر، کمیٹی کے صدر نے جنرل ڈائر سے سوال کیا۔"

"کیا گولی چلانے سے آپ کا مقصد مجمع کو منتشر کرنا تھا؟"

"جی ہاں"

"کیا کوئی اور کوئی مقصد بھی تھا؟"

"نہیں جناب! میں اس وقت تک فائرنگ جاری رکھنا چاہتا تھا جب تک مجمع منتشر نہ ہو جائے۔"

"کیا جوں ہی فائرنگ شروع ہوئی تھی مجمع منتشر ہونا شروع ہو گیا تھا؟"

"جی ہاں۔ فوراً۔"

آپ نے پھر بھی فائرنگ جاری رکھی؟"

"جی ہاں جناب!"

"جب مجمع منتشر ہونے لگا تھا تو آپ نے فائرنگ بند کیوں نہ کر دی؟"

"میں نے سوچا یہ میرا فرض ہے کہ جب تک مجمع بالکل منتشر نہ ہو جائے اس وقت تک فائرنگ جاری رکھنی چاہیئے۔ اگر فائرنگ کم کی گئی تو نتیجہ حسب دل خواہ برآمد نہیں ہوگا، اگر میں کم فائرنگ کرتا تو ایک فعلِ عبث کا ارتکاب کرتا!"

"فائرنگ کا سلسلہ کتنی دیر تک جاری رہا۔"

"تقریباً دس منٹ تک!"

"دس منٹ تک؟"

"شاید اس سے کچھ کم!"

جنرل ڈائر کو اس بات کا اعتراف کرنا پڑا کہ جس مجمع پر اس نے گولی چلائی وہ مسلح نہیں تھا۔

"کیا بغیر فائرنگ کے آپ مجمع منتشر نہیں کر سکتے تھے ؟"

ڈائر نے جواب دیا ۔

"ایسا ممکن تھا۔"

"ہو سکتا تھا کہ وہ پھر جمع ہو جاتا اور میرا مضحکہ اڑاتا۔"

جنرل ڈائر سے ایک اور سوال کیا گیا :۔

"کیا صورت حال بہت زیادہ نازک ہو گئی تھی ؟"

جنرل ڈائر نے جواب میں کہا :۔

"بہت نازک جناب ۔"

چشم دید گواہوں کے بیانات

ہنٹر کمیٹی کے سامنے چشم دید گواہ بھی پیش ہوئے جنھوں نے یہ خونیں ڈرامہ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا ۔

ان لوگوں نے جو کچھ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا ، حد درجہ مرعوب ، دہشت زدہ سراسیمہ ہونے کے باوجود اسے ممبران کمیٹی کے سامنے بیان کر دیا ۔

خود جنرل ڈائر کے اندازے کے مطابق وہشت زدہ اور رُو بہ فرار مجمع کی تعداد ۵ ۲ ہزار کے قریب تھی یہ انبوہ عظیم گولیوں کی بارش سے خوف زدہ اور ہراساں جان بچانے کے لیے بھاگا ، لیکن نکاسی کے راستے بند تھے ۔

ایک چشم دید گواہ گرمھاری لال کا بیان ہے کہ گولیاں پندرہ منٹ تک برستی رہیں سیکڑوں آدمی بے بسی کی موت مارے گئے ۔ جو لوگ دیواروں پر چڑھ گئے ۔ انھیں بھی سپاہیوں نے نیچے مار گرایا ۔

بھاگتے ہوئے مجمع پر تابڑ توڑ گولیاں برس رہی تھیں جس جگہ مجمع زیادہ گھنا ہو جاتا تھا وہاں یہ شدت اور بڑھ جاتی تھی ۔

جو لوگ گولیوں کی باڑھ سے بچنے کے لیے زمین پر لیٹ گئے تھے، گورکھا سپاہیوں نے گھٹنے زمین پر ٹیک کر انھیں بھی گولیوں کا نشانۂ اجل بنایا۔

میاں محمد شریف نامی ۲۴ سالہ نوجوان ہمت کرکے دیوار پر چڑھ گیا۔ اور کود کر جان بچانے میں کامیاب ہو گیا۔

لالہ رام گوپال لاشوں کو روندتا ہوا بھاگوں بھاگ دیوار پر چڑھا، لیکن بھاگتے میں دھوتی گر گئی گلی میں جب پہنچا تو مادر زاد ننگا تھا۔

سب سے زیادہ تکلیف دہ بات یہ تھی کہ فائرنگ ان دروازوں کی طرف زیادہ شدت سے ہو رہی تھی جدھر سے لوگ جان بچا کر نکل سکتے تھے۔

اسماعیل قصاب کا بیان ہے کہ میں جدھر رُخ کرتا لاشیں بکھری ہوئی نظر آتی تھیں۔

ایک شال فروش عبدالواحد کا بیان ہے کہ میں نے ایک پیڑ کے نیچے بارہ آدمیوں کو پناہ گزیں دیکھا، جو ایک دوسرے کے آگے پیچھے کھڑے تھے، سپاہیوں کی نظر ان پر گئی تو انھوں نے ایک ایک کرکے سب کو ڈھیر کر دیا۔

ہنٹر کمیٹی کے ایک ہندوستانی ممبر نے جنرل ڈائر سے پوچھا:۔

"کیا آپ کا مقصد وحشت پیدا کرنا تھا؟"

جنرل ڈائر نے جواب دیا۔

"میرے اقدام کا جو نام چاہے رکھ لیجیے۔ میرا مقصد تو شورش پسندوں کو سبق دینا تھا۔ امرت سر میں بغاوت کے آثار نمایاں ہو چکے تھے، میرا فرض تھا کہ اس شورش کو کچل دوں، ہر وہ آدمی جو باغ سے بچ نکلا، وہ اس حقیقت کا پیامی بن کر نکلا کہ امرت سر میں "لا اینڈ آرڈر" کا راج ہے۔"

برطانوی حکام کی طرف سے زخمیوں کے علاج کا، اور لاشوں کو ٹھکانے لگانے کا کوئی بندوبست نہیں تھا۔

"ہنٹر کمیٹی میں جب جنرل ڈائر سے سوال کیا گیا کہ اس سلسلے میں اس نے کیا کیا ؟ تو وہ گویا ہوا:"

"مَیں نے کچھ نہیں کیا، یہ میری ذمے داری نہیں تھی"

تحقیقاتی کمیٹی کے سامنے میاں سکندر علی نے بیان دیتے ہُوئے کہا :-

" حادثے کی خبر ملتے ہی مَیں اپنے چھوٹے لڑکے کو تلاش کرتا باغ میں پہنچا، یہ سوا سات بجے شام کا وقت تھا، بڑی مشکل سے لاشوں کے ڈھیر میں مجھے اپنا جان ہار بچہ ہمیشگی کی نیند سویا ہوا ملا۔ میرے لڑکے کی لاش کے پاس میرا چچا زاد بھائی اسمٰعیل بھی مردہ پڑا تھا، اور زخموں سے چور، اسماعیل کا ایک اور عزیز بھی اس کی تلاش میں آ پہنچا تھا۔ ہم دونوں نے مل کر بڑی مشکل سے یہ دونوں لاشیں اٹھائیں، اور باہر نکلے، ان لاشوں میں جوان، بوڑھے بچے سب شامل تھے۔ زخمیوں اور مُردوں کی تعداد، دو ہزار سے کسی طرح کم نہ تھی"

اب ہم پھر پیچھے کی طرف لوٹتے ہیں +

حالات کا جائزہ

اپنے اس اقدام کے بارے میں جنرل ڈائر کا خیال تھا کہ اس نے پنجاب کو ایک خونیں بغاوت سے اور سارے ہندوستان کو غدر سے بچا لیا۔

جنرل ڈائر کے حامیوں کا خیال ہے کہ اس نے چند آدمیوں کی جان لے کر بہت سی جانوں کو بچا لیا تھا۔

دوسرا گروہ اس کے برعکس سوچتا ہے۔

لیکن دونوں اس پر متفق ہیں کہ سارے ملک میں ہنگامہ آرائیاں دفعتہً شروع ہوئیں کیونکہ دہلی میں یہ چنگاری ۳۰ رمارچ سے سلگنا شروع ہو گئی تھی۔

ہندوستان نے بڑی شرافت کے ساتھ جرمنی کے خلاف مساعی جنگ میں انگریزوں کا جان و مال سے ساتھ دیا تھا۔ یہاں کے لوگوں نے غذائی قلت کی تکلیفیں برداشت کیں، بڑھتی ہوئی

اشیاء کی قیمتوں کو گوارا کیا۔ محاصل کا اضافہ منظور کیا۔ پریس پر جو پابندیاں عائد کی گئیں اور شخصی آزادی جس طرح مجروح کی گئی اس کے خلاف حرفِ شکایت زبان پر نہ لائے۔

لیکن جنگ کے کامیاب اختتام کے بعد انھوں نے دوسروں کو آزاد ہوتے اور خود کو بدستور بندِ غلامی میں جکڑا ہوا پایا، حالانکہ وہ صبحِ نو کے منتظر تھے۔ ان سے اصلاحات سیاسی کا وعدہ کیا جا چکا تھا اور چند مرحلوں کے بعد "ہوم رول دینے کا سرکاری طور پر وعدہ کر لیا گیا تھا۔

بجا طور پر اس ملک کے باشندے یقین کیے بیٹھے تھے کہ جنگ کو کامیاب طور پر اختتام تک پہنچانے میں انھوں نے روپیہ بھی دیا، اور آدمی بھی۔ اب وقت ہے کہ ان قربانیوں کا صلہ ملے لیکن وہ صلہ ناقص سیاسی اصلاحات، تشدد آمیز قوانین اور رولٹ ایکٹ کی صورت میں ملا، جس کی رُو سے پولیس اور انتظامیہ کو غیر معمولی اختیارات حاصل تھے۔ نہ اپیل کی اجازت ملزم کو حاصل تھی، نہ وکیل کی، حد یہ ہے کہ ملزم کے ہاتھ میں فرد قرار دادِ جرم کا دیا جانا بھی ضروری نہیں تھا۔ اور مزید ستم ظریفی یہ کہ اس ایکٹ کے ماتحت جس شخص کے خلاف کارروائی کی جارہی ہو حکام قانونِ شہادت کے کسی پہلو پر عمل کرنے کے پابند نہیں تھے۔

رولٹ بل ۲۳ مارچ کو ایکٹ (قانون) بن گیا۔ یہی قانون تھا جو مسٹر گاندھی کی تحریک مقاومت مجہول یا عدم تشدد Passive Resistance Movement کو عالمِ وجود میں لایا جسے وہ ستیا گرہ کے نام سے یاد کرتے تھے۔ انھوں نے ۶ اپریل کے لیے عام ہڑتال اور اسٹرائیک کا اعلان شائع کیا، لیکن کسی غلط فہمی کے باعث اکثر مقامات پر یہ دن ۳۰ مارچ کو منایا گیا۔

دہلی میں فساد، ریلوے اسٹیشن سے شروع ہوا، کیونکہ وہاں ریفرشمنٹ روم میں کھانا کھلایا جا رہا تھا۔ مجمع تشدد پر اتر آیا تو پولیس نے فائرنگ کی جس سے دو آدمی مجروح ہوئے۔ پھر سارے شہر میں ہلڑ مچ گیا۔ دوبارہ فائرنگ ہوئی جس سے کئی آدمی ہلاک اور بہت سے مجروح ہوئے۔ ہنٹر کمیٹی نے اس فائرنگ کو حق بجانب قرار دیا۔

دہلی کے ہنگامے کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ لوگوں کو سواریوں سے اتار دیا گیا جو یورپین اپنی کاروں

میں گزر رہے تھے ان کے ساتھ بھی یہی سلوک ہوا۔ خود جنرل ڈائر بھی اس یلغار سے نہ بچ سکے۔ وہ چندروز کی چھٹی پر دہلی آئے ہوئے تھے اور کار میں کچھ خواتین کے ساتھ سیر کو نکلے، مجمع دیکھ کر وہ سمجھے کوئی میلہ ہے، چنانچہ خواتین سے انھوں نے یہی کہا، لیکن جب فسادیوں نے ہلّہ بولا تو انھوں نے شوفر کو ہدایت کی کہ تیزی سے نکل چلے چھٹی مناکر دوسرے دن جب وہ اپنے مستقر جالندھر واپس آئے تو کئی مقامات پر انکی کار کو مخالفین کا سامنا کرنا پڑا، ایک جگہ تو کار کے پہیئے میں میخ ٹھونک دی گئی تاکہ وہ آگے نہ بڑھ سکے۔

دوسرے شہروں میں ہڑتال ۶ را پریل کو کی گئی لیکن کوئی حادثہ رونما نہیں ہوا۔ البتہ پنجاب کے دارالحکومت لاہور کی حالت دگرگوں تھی۔

سر مائیکل اوڈائر سات سال تک پنجاب کے لفٹیننٹ گورنر رہنے کے بعد چند ہفتوں کے اندر پنشن پر جانے والے تھے۔ دہلی کے حوادث سے متاثر ہوکر انھوں نے پبلک اجتماعات پر پابندی لگا دی، اور ستیہ گرہ کے عہد نامے پر جن لوگوں نے دستخط کئے تھے انھیں سختی سے متنبہ کردیا، کیونکہ لاہور اور امرت سر میں بڑے بڑے پوسٹر "مارو اور مرجاؤ" کے دیواروں پر چسپاں کیئے گئے تھے جس سے ہوا کے رخ کا اندازہ ہوتا تھا کہ ۶ را پریل کو کیا ہونے والا ہے۔

مسٹر گاندھی ۱۰ را پریل کو دہلی اور پنجاب کے دورے پر روانہ ہوئے۔ لیکن حکومت ہند نے دہلی میں اور حکومت پنجاب نے اپنے صوبے میں ان کا داخلہ ممنوع قرار دے دیا۔ گاندھی کو پلول اسٹیشن پر اس حکم سے مطلع کیا گیا۔ انھوں نے احتجاج کیا لیکن احمد آباد واپس جانے پر راضی ہوگئے۔

یہ خبر آگ کی طرح سارے ملک میں پھیل گئی۔ دوسرے شہروں میں تو گویا آگ لگ گئی۔

امرت سر میں یہ افواہ پھیل گئی کہ گاندھی کو گرفتار کرلیا گیا ہے۔ اس افواہ نے جلتی پر تیل کا کام کیا، سارے شہر میں ہلڑ اور دنگا شروع ہوگیا۔ مجمع حد سے زیادہ مشتعل تھا۔ کئی انگریز زخمی ہوئے ایک مارا گیا۔ سرکاری عمارتوں کو آگ لگا دی گئی۔ پولیس پر پتھراؤ کیا گیا، اور سوراج کا اعلان کردیا گیا۔ فائرنگ کے بعد مجمع منتشر ہوا۔ ۱۲ را پریل کو گاندھی آگئے۔ انھوں نے عدم تشدد اور امن

اپیل کی جو کارگر ہوئی۔

لاہور میں حالات اتنے نازک ہو گئے کہ دو روز تک گویا فسادیوں کی عملداری رہی۔

۱۱ر اپریل کو ۲۵ ہزار ہندوؤں اور مسلمانوں کا مجمع جو انگریزوں سے تنفر میں بالکل متفق تھا۔
شاہی بازار کی طرف سیاہ جھنڈے لیے اور اشتعال انگیز نعرے لگاتا ہوا بڑھا۔ یہ لوگ جارج
مردہ باد کے نعرے لگا رہے تھے اور علی الاعلان کہہ رہے تھے۔ ہمارا بادشاہ امیر افغانستان
شہنشاہ جرمنی ہے۔ شہر کی ہر بڑی سڑک ہندو مسلم شورش پسندوں سے پٹی ہوئی تھی۔

گورنر نے اپنی قیام گاہ پر سیاسی لیڈروں کی ایک کانفرنس بلائی، تیس چالیس آدمی شریک
ے۔ بعض کی رائے تھی کہ عوام کے لیڈروں سے صلح صفائی کی بات کی جائے لیکن سر مائیکل اوڈائر
کے لیے تیار نہیں ہوئے۔ انھوں نے کہا:۔

"ہم باغیوں سے بات نہیں کر سکتے، ان سے ہم اچھی طرح نمٹ سکنے کی قوت رکھتے ہیں۔"

۱۲ر اپریل کو شاہی مسجد کے باہر ایک جلسہ ہوا۔

یہاں سادہ لباس میں کچھ پولیس والے تھے ان کی خوب پٹائی ہوئی، آٹھ سو پولیس کے سپاہی
لے کھڑے تھے، ان پر پتھراؤ ہوا، انتباہ کے باوجود مجمع نے منتشر ہونے سے انکار کر دیا۔ آخر
لی چلائی گئی جس کا نتیجہ ہلاکت اور جراحت کی صورت میں رونما ہوا۔ شہر کے دوسرے مقامات پر
یہی صورت پیش آئی۔

قصور میں بھی بہت نازک صورت پیش آئی، زبردست ہڑتال کی گئی۔ مظاہرے ہوئے
س نکالے گئے۔ فیروز پور سے ایک ٹرین آرہی تھی جس میں یورپین بھی تھے۔ ٹرین روک لی گئی
ان کی جان کے لالے پڑ گئے۔ بڑی مشکل سے انھیں بچایا جا سکا۔

انگریز عورتوں اور بچوں کی جان لینے کی کوشش بھی کی گئی لیکن ایک ریلوے انسپکٹر خان دین
ان کی جان بچائی، ٹرین جب پلیٹ فارم پر پہنچی تو دو انگریز وارنٹ آفیسر ہلاک کر دیئے گئے
یشن کو آگ لگا دی گئی، عدالت کی عمارت پر حملہ کیا گیا۔ یہاں بھی فائرنگ ہوئی جس میں چار

فسادی ہلاک اور ۵۷ زخمی ہوئے، اس فائرنگ کو ہنٹر کمیٹی نے حق بجانب قرار دیا۔

پنجاب کے ۲۹ شہروں میں سے ۱۹ میں بقول سر اوڈائر توڑ پھوڑ پوری شدت سے ہوئی بلکہ لاہور سے خفیہ پیغام دہلی کے ریلوے ورکرز کو بھیجا گیا کہ وہ ہڑتال کر دیں تاکہ فوج کی آمد و رفت ناممکن ہو جائے۔

امرت سر کے خطرناک حالات کے پیش نظر جنرل ڈائر کو ہدایت کی گئی کہ وہ اپنا لاؤ لشکر لے کر فوراً وہاں پہنچ جائیں۔

ڈاکٹر کچلو کی گرفتاری

حالات میں تیزی کے ساتھ تبدیلیاں ہو رہی تھیں۔

امن کی جگہ اضطراب نے لے لی تھی۔

ہر طرف ایک نامعلوم سی، ایک غیر محسوس سی، ایک انجانی سی سراسیمگی، بے چینی اور تشویش، اضطراب کے آثار نمایاں طور پر نظر آ رہے تھے۔

امرت سر میں ۳۰ مارچ خیریت سے گزر گئی ڈاکٹر سیف الدین کچلو اور ڈاکٹر ستیہ پال پر عوامی اجتماعات میں تقریر نہ کرنے کا حکم امتناعی نافذ کر دیا گیا۔

۵ اپریل کو ایک خفیہ جلسہ ہوا جس میں یہ دونوں بھی شریک ہوئے۔ ۶ اپریل کو امرت سر میں مکمل ہڑتال ہوئی۔ بظاہر پر سکون لیکن طوفان کی آمد آمد ہر وقت متوقع تھی۔

ڈپٹی کمشنر سر مائس ارونگ نے ہنٹر کمیٹی کے سامنے جو تحریری بیان پیش کیا۔ اس میں انھوں نے لکھا کہ اس تحریک کے پس پشت جو لوگ کام کر رہے تھے وہ اگرچہ تشدد کے مخالف تھے لیکن حالات اتنے ابتر تھے کہ خود ان کے قابو سے باہر ہو چکے تھے۔ انھوں نے حکومت پنجاب کو جو مراسلہ بھیجا اس میں تحریر کیا تھا کہ کسی وقت بھی قیامت خیز شورش رونما ہو سکتی ہے۔ فوجی امداد فوری طور پر ملنی چاہیئے تاکہ سول لائن کو بچایا جا سکے۔

"یہ میری غلطی تھی کہ میں نے یہ سمجھ رکھا تھا، میں ڈاکٹر کچلو کو راہ راست پر لا سکوں گا

بہرحال ہمیں اپنی ہی قوتِ بازو پر بھروسہ کرنا پڑے گا۔"

۹ ر اپریل کو رام نومی کا تہوار تھا، اس میں مسلمانوں نے بڑے جوش و خروش سے حصہ لیا
برطانیہ کی مسلمہ پالیسی "لڑاؤ اور حکومت کرو" کا نہایت مجرمانہ جواب تھا۔ مسٹر ارونگ کا بیان
ہے کہ مسلمانوں نے سبیل لگا لگا کر ہندوؤں کے لیے پانی مہیا کیا اور ہندوؤں نے مسلمانوں کے
ہاتھ سے پانی لے کر پیا، ہنٹر کمیٹی کی رائے میں ہندو مسلم اتحاد کا یہ نہایت مثالی مظاہرہ تھا۔
جلوس نے جب شہر کی گلیوں اور سڑکوں کا گشت کیا تو مذہبی نعروں کے بجائے سیاسی نعرے
لگائے جا رہے تھے۔ لیکن ابھی تک بدامنی کے آثار نہیں تھے، بلکہ بغیر کسی مداخلت کے "بادشاہ
کو خدا سلامت رکھے" کا بینڈ بھی بجتا رہا، البتہ مسلمان طلبہ ترکوں کی حمایت میں جو انگریزوں کے
سخت دشمن تھے نعرے لگا رہے تھے۔ لالہ جیون لال سی آئی ڈی انسپکٹر جو مجمع میں ایک تماشائی
کی طرح شریک تھا۔ بیان کرتا ہے کہ اس نے حکومت کے خلاف اشتعال انگیز نعرے سنے۔
مسٹر ارونگ جلوس کے ساتھ گشت کرنے کے بعد جب اپنے بنگلے پہنچے تو صوبائی حکومت کی
طرف سے انھیں حکم ملا کہ ڈاکٹر ستیہ پال اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو کو شہر بدر کر کے دھرم سالہ بھیج
دیا جائے۔ نیز یہ کہ لفٹننٹ گورنر پنجاب مسٹر ارونگ سے متفق ہیں، ضروری فوجی امداد کی فوری کارروائی
کی جا رہی ہے۔

اگرچہ ان دونوں لیڈروں کی گرفتاری سے کوئی بلوہ کا اندیشہ نہیں تھا لیکن مسٹر ارونگ نے
اس سلسلے میں احتیاطی تدابیر ضروری سمجھیں کہ کوئی مظاہرہ نہ ہونے پائے اور عوام انھیں پولیس
کی حراست سے نکال نہ لے جائیں۔ چنانچہ طے یہ ہوا کہ ڈاکٹر ستیہ پال اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو
کو ڈپٹی کمشنر کے بنگلے پر بلایا جائے اور وہیں سے گرفتار کر کے زبردست فوجی پہرے کے ساتھ روانہ
کر دیا جائے۔ ڈپٹی کمشنر کے بنگلے، پلوں، سرکاری عمارتوں وغیرہ پر پکٹ کا انتظام کر دیا جائے۔
باقی فوج رام باغ میں ہنگامی ضرورت کے لیے موجود رہے۔ اگر بدامنی واقع ہوئی تو انگریز مردوں
اور عورتوں کے انخلاء کا بندوبست بھی کر لیا گیا۔

ڈپٹی کمشنر کی طلبی پر ستیہ پال اور کچلو اس کے ہاں پہنچ گئے۔ فوراً ان پر ڈیفنس آف انڈیا رول کے ماتحت ایک حکم نامے پر دستخط کر دیئے گئے کہ اسی وقت امرت سر چھوڑ دیں۔ دونوں کو الگ الگ کار میں بٹھایا گیا۔ کار ہوا سے باتیں لگی پیچھے پیچھے فوجی دستے تھے جو شاہ پور تک ساتھ گئے جو دوست کچلو اور ستیہ پال کے ساتھ ڈپٹی کمشنر کے بنگلے پر آئے تھے انھیں آدھ گھنٹے تک روکے رکھا گیا۔ پھر جانے کی اجازت دے دی۔ یہ خبر آگ کی طرح سارے شہر میں پھیل گئی۔

۱۱ بجے ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ پولیس مسٹر پلومر کو بذریعہ فون کوتوالی سے اطلاع دی گئی کہ ایچیسن پارک میں ایک خلقت دونوں لیڈروں کی رہائی کا مطالبہ کرنے کے لیے جمع ہو رہی ہے۔ مسٹر پلومر موقع واردات پر روانہ ہو گئے۔ انھوں نے کیپٹن میسی کو مطلع کیا کہ جوش سے دیوانہ مجمع ڈپٹی کمشنر کے بنگلے کی طرف بڑھ رہا ہے۔ موصوف فوراً ہال گیٹ برج پر پہنچے جہاں سے انھوں نے دیکھا کہ ایک انبوہ کثیر دیوانہ وار بڑھا چلا آ رہا ہے۔ اور جو قطعاً قابو سے باہر ہو چکا ہے، اور اس کی تعداد میں لحہ بہ لحہ اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔

مسٹر بلٹ اسسٹنٹ کمشنر نے مجمع کو واپس جانے کی ترغیب دی لیکن نقار خانے میں طوطی کی آواز کون سنتا تھا۔

لالہ گیان چند نے کانگرس کی تحقیقاتی کمیٹی کے سامنے بیان دیتے ہوئے کہا کہ جب مسٹر پلومر نے مجمع سے منتشر ہو جانے کی اپیل کی تو مجمع ننگے سر اور نہتا تھا۔ لوگ زمین پر بیٹھ گئے۔ اور سینہ کوبی کرنے لگے۔ فوج اور پولیس کے سپاہی ہر طرح کے ہتھیاروں سے لیس گھوڑوں پر سوار روکے ہوئے تھے۔ مجمع کے کچھ لوگوں نے پاس پڑے اینٹوں کے ایک ڈھیر سے اینٹیں اٹھائیں۔ اور گھوڑسواروں کے مارنا شروع کیں۔ ایک سوار نے گولی چلا دی جس سے دو آدمی زخمی ہوئے جنہیں فرید بازار کے ڈاکٹر بشیر کے مطب میں مرہم پٹی کے لیے پہنچا دیا گیا۔

مسٹر کونر اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر نے لفٹیننٹ ڈکی اور ان کے آدمیوں کو گرفتار بلا دیکھ کر

فائرنگ کا حکم دیا۔ مسٹر کونر (MR. CONNER) کا بیان ہے کہ مشتعل مجمع قتل وغارت پر کمربستہ تھا۔ اور کچلو اور ستیہ پال کی رہائی کا مطالبہ کر رہا تھا، ایک آدمی آگے بڑھا، اس نے اپنا سینہ پیٹتے ہوئے کہا، ہمارے لیڈروں کو رہا کرو، ورنہ ہم مرنے مارنے پر تیار بیٹھے ہیں، ایک شخص نے مسٹر کونر کو کہا:۔

" حکومت کا وعدہ حکومت خود اختیاری دینے کا تھا۔ لیکن وہ دے رہی ہے گولیاں۔

لیکن فائرنگ مسٹر کونر کے بیان کے مطابق نتیجہ خیز رہی۔ مگر پھر اشتعال بڑھا، لوگ اپنے لیڈروں کی گرفتاری اور فائرنگ کے نتیجہ میں مجروحین وہلاک شدگان کی کیفیت دیکھ کر ہوش وحواس کھو بیٹھے تھے، مسٹر جیکر (کانگریس سب کمیٹی) کا تاثر یہی ہے۔ اب مجمع ریلوے سٹیشن اور شہر کی طرف بڑھا، گورا فوج کے سپاہی جو پل پر متعین تھے۔ یہ دیکھ کر ششدر رہ گئے کہ مختلف مقاماتِ شہر آگ کی لپیٹ میں آ چکے ہیں۔ دھواں اٹھ رہا ہے۔ شعلے بھڑک رہے ہیں۔

کرنل ہنری اسمتھ (سول سرجن) موتیا کا ایک اپریشن جبلی ہسپتال میں کر رہے تھے کہ ان کا اسسٹنٹ آیا اور اس نے حالات کی اطلاع دی۔ ایک منٹ میں آپریشن سے فارغ ہو کر انھوں نے فون اٹھایا۔ بین لائن کٹی ہوئی تھی۔ وہ موٹر ایمبولینس میں بیٹھ کر مشن ہسپتال پہنچے اور وہاں سے انگریز اور ہندوستانی عیسائی عورتوں کو لے کر کینال بنگلے میں پہنچا آئے، راستے میں ایک مشن سکول نظر پڑا جس سے آگ کے شعلے نکل رہے تھے۔

دو انگریز عورتیں شہر میں رہ گئی تھیں۔ اور خوش قسمتی سے زندہ بچ گئیں لیکن ان میں سے ایک خطرناک طور پر زخمی ہوئی۔

بہت سے انگریز پیٹے گئے، کئی مار ڈالے گئے۔

لائنس بنک پر حملہ کیا گیا، اس کے مینجر مسٹر تھامسن نے پستول سے اپنی مدافعت کی، وہ بالکنی سے سڑک پر کود گئے، جہاں لوگوں نے انھیں پکڑ لیا اور بنک کے فرنیچر پر مٹی کا تیل چھڑکا، اور انھیں اس میں ڈال کر آگ لگا دی۔ بنک کی عمارت اس لیے نہیں جلائی گئی کہ ہنٹر کمیٹی کے مطابق وہ ایک ہندوستانی

کی ملکیت تھی۔

یہی حشر چارٹرڈ بینک کا ہوا۔

یہ تینوں بنک کوتوالی سے تھوڑی دور واقع تھے۔ پولیس صرف تماشائی بنی رہی۔

خاں صاحب احمد جان ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ جو تیس سال کے ملازم سرکار تھے۔ اور محمد اشرف خاں سٹی انسپکٹر جن کی مدت ملازمت ۲۵ سال تھی، اپنی جگہ سے ہلے تک نہیں بلکہ اپنی آنکھوں دیکھتے انہوں نے مجمع کو ٹاؤن ہال بھی خاک کا ڈھیر کر لینے دیا جو کوتوالی سے ملا ہوا تھا۔ ہنٹر کمیٹی نے ان دونوں پولیس افسروں کے رویہ پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔

مجمع کوتوالی کے پاس سے ہندو مسلم اتحاد زندہ باد اور ستیہ پال اور کچلو کو رہا کر دو کے نعرے لگاتا ہوا گذرا۔ پولیس نے اسے روکنے کی ذرا کوشش نہ کی۔

تیس ہزار کا مجمع خلاف قانون جب ریلوے کراسنگ کے بیان کے مطابق تشدد پر ہر طرح سے اترا ہوا تھا۔ ایک گروہ شہر کی طرف مڑ گیا۔

ایک ٹولی نے ریلوے گڈس یارڈ کا رخ کیا۔ دوسرا حصہ تار گھر کی جانب بڑھا۔ اگرچہ فوج کی جمعیت میں اضافہ ہو گیا تھا۔ لیکن مجمع نے تار گھر کو تہ و بالا کر ڈالا اور مسٹر رابنس کو قتل کر دیا۔ جو صرف ایک چھتری سے مسلح تھے۔

لالہ جیون لال سی آئی ڈی انسپکٹر کا کہنا ہے کہ مجمع کے لوگ چیخ رہے تھے۔ انگریزوں نے ہمارے آدمیوں کو مارا ہے ہم انھیں زندہ نہیں چھوڑیں گے۔ تار اور ٹیلیفون کے تمام تار کاٹ ڈالے گئے تھے۔ کئی ٹرینیں پٹڑی سے اتار دی گئیں۔ اور ریلوے کے متعدد گودام لوٹ لیے گئے۔

اسی اثناء میں ایک بہت بڑا مجمع پل کی طرف بڑھا، مسٹر اروِنگ اور مسٹر پلومر فوجیوں کو لے کر فوراً وہاں پہنچے اور مجمع سے منتشر ہونے کو کہا۔ شہر کے دو وکیل میر مقبول محمود اور گردیال سنگھ سلاریا کے بیان کے مطابق بغیر کسی وارننگ کے مجمع پر فائرنگ شروع کر دی گئی، حالانکہ یہ لوگ پنے مقتولین و مجروحین کا مطالبہ کر رہے تھے کہ انھیں لے کر جائیں گے، وہ اور میر مقبول محمود محض

ایک معجزہ تھا کہ بچ گئے۔ میر مقبول محمود کا بیان ہے فائرنگ سے مجمع تتر بتر ہو گیا، لیکن بھاگتے ہوئے لوگوں پر بھی فائرنگ کا سلسلہ جاری رکھا گیا۔ چنانچہ بہت سے مقتولین کی پیٹھ میں گولیاں لگی تھیں۔

"مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں کہ یہ فائرنگ قطعاً ناواجب غیر ضروری اور سفاکانہ تھی۔ اگر گولیاں پاؤں پر چلائی جاتیں تو بھی مجمع بڑی آسانی سے منتشر ہو جاتا!"

لیکن ہنٹر کمیٹی اس فائرنگ کو بھی جائز قرار دیتی ہے۔

میر مقبول محمود کا بیان ہے:۔

"یہ ایک معجزہ تھا کہ ہماری جان سلامت رہ گئی۔ میں اب بھی اس رائے پر قائم ہوں کہ اگر حکام نے ذرا تحمل سے کام لیا ہوتا تو ہم مجمع کو پُر امن طور پر واپس کرنے میں کامیاب ہو جاتے۔

سب سے زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ حکام نے فائرنگ کا فیصلہ کرنے سے پہلے ایمبولینس کار یا فسٹ ایڈ کا کوئی بندوبست نہیں کیا، کئی مجروح مرنے سے بچ جاتے اگر بروقت انھیں طبی امداد مل گئی ہوتی۔

کئی لبِ مرگ زخمیوں کے منہ میں پانی ڈالتے ہوئے بڑے جگر فگار اور دل دوز واقعات میری نظر سے گزرے!"

تماشہ

قیامت کی گھڑی قریب آ رہی تھی!

قریب تر آتی جا رہی تھی!

وہ گھڑی جسے خون آشام ڈائر نے "ایک بہت بڑا تماشہ" قرار دیا تھا۔

یہ تماشہ شروع ہو رہا تھا!

انسانی خون کی ارزانی کا تماشہ!

۱۰/اپریل کو جالندھر میں جنرل ڈائر کو ۲ بجے سہ پہر کے وقت خفیہ پیغام ملا کہ مسلح فوجی دستے اسلحہ اور طیارے فوراً امرتسر بھیجے جائیں

سوا پانچ بجے مزید اطلاع جنرل ڈائر کو بذریعہ خفیہ ٹیلیگرام بھیجی گئی کہ کشت وخون، بلوہ، آتش زنی، لوٹ مار اور قتل کا بازار امرتسر میں گرم ہے اور انگریز ہدفِ ستم بنائے جارہے ہیں۔ چنانچہ جنرل ڈائر نے مطلوبہ امداد سے زیادہ فوجی مدد جالندھر سے امرتسر بھیج دی۔

لیکن کچھ ہی دیر بعد جنرل ڈائر کو بذاتِ خود امرتسر جانے کا حکم دیا گیا اور تاکید کی گئی کہ بحالیٔ امن کے سلسلے میں جو کچھ مناسب سمجھیں کریں!

"ایک بہت بڑا تماشہ بس شروع ہونے والا ہے"! جنرل ڈائر نے اپنے بیٹے کیپٹن آلون ڈائر سے کہا۔ پھر جاتے وقت تاکید کی: "اپنی ماں اور گھر والوں کا خیال رکھنا!"

۱۱ اپریل امرتسر میں خیریت سے گذر گئی۔ صبح صبح ڈپٹی کمشنر کو اطلاع ملی کہ ایک بڑا مجمع مقتولین کی لاشوں کی تجہیز وتکفین شروع کرنے کے لیے بڑھتا جارہا ہے۔

ڈپٹی کمشنر نے میر مقبول محمود اور مسٹر یاسین سے استدعا کی کہ وہ اس اجتماع کو باخبر کردیں کہ ایک لاش کے ساتھ چار آدمیوں سے زیادہ نہیں جاسکتے۔ کانگریس کی تحقیقاتی سب کمیٹی کے سامنے میر مقبول محمود نے کہا:۔

"ہم نے ڈپٹی کمشنر کے حسبِ ہدایت مجمع کو اس کا پیام پہنچادیا، لیکن لوگوں کے تیور بگڑے ہوئے تھے۔ انھوں نے کہا یہ ایک مذہبی معاملہ ہے۔ ہم مجمع کے چند نمائندوں کو لے کر ڈپٹی کمشنر کے پاس واپس آئے اور ساری صورتِ حال واضح کردی۔ صاحب بہادر بہت غصّے میں تھے اور وفورِ غضب سے ان کا سارا بدن کانپ رہا تھا"۔

انھوں نے چیخ کر کہا:۔

"زیادہ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں، ہمارے لوگوں کی لاشیں جل کر کوئلہ ہوگئی ہیں"۔

ہم نے انگریز مقتولین کے لیے اظہارِ افسوس کیا، اب تو وہ اور چراغ پا ہوگئے اور دھاڑ کر کہنے لگے۔

"اب تمھیں افسوس ہے، حالانکہ تمھیں اس وقت متاسف ہونا چاہیے تھا

جب تم اپنے احمقانہ اجتماعات میں شریک ہو رہے تھے اور وہ وقت آنے والا ہے جب تم واقعی متاسف نظر آؤ گے !"

ہم نے نرم لہجہ میں جواب دیا۔

"ہم نے کسی احمقانہ اجتماع میں شرکت کی، نہ اس سے خطاب کیا" اور واپس چلے آئے ۔ کرنل اسمتھ اس موقع پر موجود تھے ۔ انھوں نے رائے دی کہ "مجمع منتشر کرنے کی بہترین تدبیر بمباری ہے "۔

ڈاکٹر محمد عبداللہ فوق نے اپنے بیان میں کہا :۔

"سہ پہر کو قبرستان اور شمشان بھومی میں لاشیں ٹھکانے لگا دی گئیں ۔ لوگ بہت برہم تھے کہ قومی شہیدوں کے آخری رسومات ادا کرنے میں بھی وہ آزاد نہیں ہیں !"

کمشنر کیچن (KITCHIN) امرت سر آ گئے تھے ۔ اب انھیں اطلاعات ملنے لگیں کہ امرتسر اور لاہور کے مابین اٹاری پر ریلوے لائن کاٹ دی گئی ہے ۔ مال گاڑیاں پٹری سے اتار دی گئی ہیں ۔ گورداسپور اور دھاری وال میں ٹیلیگراف لائن منقطع کر دی گئی ہے ۔ دیہاتیوں کا بپھرا ہوا مجمع شہر کی طرف لوٹ مار کے لیے بڑھ رہا ہے ۔

کمشنر نے ہنٹر کمیٹی کے سامنے بیان دیتے ہوئے کہا :۔

"ہمارا پیمانۂ صبر ان حالات نے چھلکا دیا تھا"

حکومت کی طرف سے فوج ناکے ناکے پر متعین کر دی گئی ۔ اور اسے یہ ہدایت کی گئی کہ اگر چار آدمیوں سے زیادہ کہیں مجتمع نظر آئیں تو فوراً گولی سے مار دیا جائے ۔

شام کو ڈاکٹر بشیر کے مکان پر ایک بڑا اجتماع ہزاروں آدمیوں کا ہوا، ڈاکٹر فوق کا بیان ہے شہر سے باہر انگریزوں کی حکومت تھی اور شہر کے اندر ہندو مسلم راج تھا ۔

جنرل ڈائر جب امرت سر پہنچے تو مسٹر اروِنگ نے صاف صاف کہہ دیا، حالات ہمارے قابو سے باہر ہو چکے ہیں ۔ اب سنبھالیے ۔ انہوں نے نظم و امن کا چارج لے لیا ۔ ان کے پاس

۴۷۵ انگریز سپاہی اور ۷۱۰ ہندوستانی سپاہی تھے اور ڈیڑھ لاکھ کی آبادی رکھنے والا شہر آمادۂ بغاوت تھا۔

ساڑھے بارہ بجے رات کو جنرل ڈائر چند سپاہیوں کے ساتھ کوتوالی پہنچے اس وقت کوئی مجمع نہیں تھا، لیکن عمارتوں میں جو آگ لگائی گئی تھی وہ اب تک سلگ رہی تھی۔

دوسرے دن صبح کو جنرل ڈائر نے اعلان کیا کہ جو شخص کسی عمارت کو نقصان پہنچائے گا یا قانون شکنی کرے گا، یا جلوس اور جلسوں میں حصہ لے گا، اس کے خلاف فوجی قواعد کے ماتحت کارروائی کی جائے گی۔

جنرل ڈائر کو مختلف مقامات سے برابر اطلاعات مل رہی تھیں۔ انھیں مطلع کیا گیا کہ قصور کا اسٹیشن جلا کر خاک کا ڈھیر بنا دیا گیا، اور دو انگریز مار ڈالے گئے۔ نواحی مقامات سے لوگ سیلاب کی طرح امرت سر کی طرف بڑھ رہے تھے۔

عین اس وقت جنرل ڈائر کی طرف سے منادی کرائی جا رہی تھی کہ جلوس یا جلسہ ممنوع ہے اور اگر اس حکم کی خلاف ورزی کی گئی تو بزور قوت جواب دیا جائے گا۔ چند لوگ مٹی کے تیل کا خالی پیپا بجا بجا کر جلیاں والا باغ میں ۲ بجے دوپہر کے جلسۂ عام کا اعلان کر رہے تھے۔ اور بعض کہہ رہے تھے، ہمیں گولی کھا کر مرنا منظور ہے لیکن جلسے میں ضرور شریک ہوں گے۔

۴ بجے سہ پہر کو جنرل ڈائر کو اطلاع ملی کہ جلسہ ہو رہا ہے۔

یہ اطلاع مسٹر لیوس (LEWIS) کراؤن سینما کے مینجر نے دی تھی۔

فوراً ہی جنرل ڈائر جلیاں والا باغ کی طرف اپنے سپاہیوں کو لے کر روانہ ہو گئے۔ جو قلب شہر میں واقع تھا، اور رام باغ سے جہاں فوج مقیم تھی صرف ڈیڑھ میل کے فاصلے پر تھا۔

جنرل ڈائر کا سوانح نگار لکھتا ہے۔

"اب وہ صرف دفاع کے قائل نہیں رہے تھے۔ حملے اور ہجوم کا فیصلہ انھوں نے

کرلیا تھا، وہ ایک کاری ضرب لگانے کا تہیہ کر چکے تھے۔ کیونکہ بغاوت کے آثار زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتے چلے جا رہے تھے۔ اب تک جنرل کے لیے سب سے بڑا دردِ سر یہ تھا کہ شورش پسندوں سے کیونکر عہدہ برآ ہوں، شہر کی تنگ گلیوں یا سڑکوں پر اگر سپاہی پل پڑیں تو بے گناہ زیادہ تعداد میں ہدفِ ستم بنتے لیکن جلیاں والا باغ کے جلسے نے وہ موقع فراہم کردیا جس کے وہ منتظر تھے۔ اس جلسے میں کوئی بے گناہ نہ تھا سب شورش پسند ہی تھے، اب بلوائی خود ہی آ کر جمع ہو گئے تھے جہاں انھیں فیصلے کے لیے جمع ہونا چاہیئے تھا، اب یہ جنرل کی تلوار کی زد پر تھے۔ ایک فوجی کار پر جنرل ڈائر اور کیپٹن برگس (BRIGGS) بیٹھے، دوسری پر مسٹر زمیل اور مسٹر پلومر سپاہی ان کاروں کے آگے پیچھے چل رہے تھے۔"

سی آئی ڈی انسپکٹر مسٹر لال اس لیے بچ گئے کہ وہ جلسے میں سادہ لباس پہن کر ۔ریک ہوئے تھے، ان کا بیان ہے کہ جلسے میں برابر نعرے لگ رہے تھے "ہم فوجی احکام ۱ پرواہ نہیں کرتے۔"

اس مجمع کا ایک شریک پرتاپ سنگھ بھی تھا جس نے کانگریس سب کمیٹی کے سامنے بیان یتے ہوئے کہا:۔

"جلوس اور جلسے کی ممانعت کے کسی حکم کی عام منادی نہیں کرائی گئی۔ میں چار بجے ۔پہر کو جلیاں والا باغ اپنے نو برس کے لڑکے کرپارام کے ساتھ پہنچا، کوئی آدھے گھنٹے ۔بعد میں نے ایک طیارے کی گڑگڑاہٹ سنی، اس وقت ہنس راج تقریر کر رہے تھے۔ ول نے کرسی پر ڈاکٹر سیف الدین کچلو کی تصویر رکھ دی۔ جلسے میں کوئی باغیانہ تقریر

یہ ڈاکٹر کچلو آخر وقت تک کانگریس کے وفادار رہے۔ تقسیم ہند کے وقت بھی صوبہ کانگریس کے

نہیں کی گئی۔ البتہ حکومت کے رویہ پر تنقید کی گئی اور رولٹ ایکٹ کی تنسیخ کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ یکایک کیا دیکھتا ہوں کہ فوجیوں نے سارے باغ کا محاصرہ کر لیا۔

امرت سر کے روزنامچۂ جنگ (WAR DIARY) کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ :-

۱۳ / اپریل ۱۹۱۹ء کو فائرنگ کے بعد مجمع منتشر ہو گیا۔

۱۶۵۰ راؤنڈ چلائے گئے۔

۳۰۰ کے قریب مقتول و مجروح ہوئے۔

شہر پر خاموشی طاری تھی، اور اس رات جب جنرل ڈائر نے گشت کیا تو ایک متنفس بھی نہیں دکھائی دیا۔ اور یہ ممکن کس طرح تھا کہ کوئی متنفس دکھائی دیتا۔

کیا قبرستان میں زندگی چلتی پھرتی دکھائی دے سکتی ہے؟ — کسی ویرانے میں وہ رونق کہاں جو آبادی میں نظر آتی ہے؟

اور ڈائر اس شہر کی آبادی کا صفایا کرنے پر تلا تھا!

ڈائر جو رحم کرنا نہیں جانتا تھا —! (باقی باقی)

صدر تھے لیکن جب امرت سر سے مسلمان نکالے گئے تو ڈاکٹر صاحب اپنے وطن میں نہ رہ سکے، چونکہ پاکستان کے مخالف تھے لہٰذا دہلی میں جا کر بس گئے، گھر چھٹا، ساز و سامان لٹا لیکن کانگریس نے خبر بھی نہ لی۔ دو سال ہوئے دہلی میں انتقال ہو گیا۔ انتقال کے بعد تعزیت کے لئے جواہر لال نہرو ڈاکٹر صاحب کے مکان پر چند منٹ کے لیے گئے تھے۔

عارف ہسوی

۱۹۱۵ء کی بات ہے حکیم اجمل خاں کو خیال ہوا کہ اپنے اکلوتے بیٹے جمیل خاں کی انگریزی تعلیم کا کچھ بندوبست کرنا چاہئے۔ حکیم صاحب کے خاندان کا کوئی لڑکا اس زمانے تک انگریزی مدرسوں میں داخل نہیں کیا گیا تھا۔ حکیم صاحب نے یہ وضع باقی رکھی اور بیٹے اور خاندان کے لیے خود مدرسہ کھول دیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے مشورے سے نیاز فتحپوری اس مدرسے کے کرتا دھرتا بنائے گئے۔ مجھ سے نیاز صاحب کی ملاقات تھی۔ مدرسے کا کام انجام دے کر باقی وقت وہ میرے ساتھ گزارتے تھے۔ چھ ماہ بعد انہوں نے غریب خانے کے قریب ایک مکان کرائے پہ لے لیا۔ اور بیوی بچوں کو بلا لیا۔ اور مولانا عارف ہسوی نیاز صاحب کے بیوی بچوں کو پہنچانے فتح پور ہسوہ سے دلّی آئے۔ میں اپنے دفتر کے کمرے میں بیٹھا خواجہ فضل احمد شیدا سے باتیں کر رہا تھا کہ عارف صاحب وارد ہوئے اور فرمایا "میرا نام عارف ہے۔ نیاز صاحب کے بیوی بچے باہر تانگے میں ہیں کسی سے کہئے کہ نیاز صاحب کا گھر بتا دے۔"

نیاز صاحب اپنے میرے ہاں رہتے تو نہ تھے لیکن شام کی نشست غریب خانے پر جاری تھی۔ نیاز صاحب دلّی میں بس ایک سال پورا کرنے پائے تھے کہ ریاست بھوپال کی نوکری مل گئی۔ ملک حبیب احمد بھوپال کی بیگم کے پرائیویٹ سیکرٹری تھے۔ اچھی نوکری کے علاوہ ملک صاحب میں بڑی کشش تھی۔ دونوں کششوں نے نیاز صاحب سے دلّی چھڑا دی۔ جانے لگے تو عارف صاحب سے پوچھا کہ بھوپال کا قصد ہے یا دلّی میں رہئے گا؟ عارف صاحب نیاز صاحب کے خاص الخاص دوستوں میں تھے۔ ہسوہ جس طرح فتحپور کے نام کا جزو ہے، خالی فتح پور کے

معنی فتح پور سیکری بھی ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح عارف صاحب اور نیاز صاحب یک جان دو قالب تھے۔ نیاز کے ادبی معتقدین نے بہت دیکھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین (نائب صدر جمہوریۂ ہند) مسٹر عبدالرؤف (ڈپٹی کلکٹر) مسٹر نورالرحمٰن (انشورنس والے) اور خدا جانے کون کون اُن کی خاطر علی گڑھ سے دلی کے پھیرے لگاتا تھا۔ لیکن عارف صاحب کو نیاز سے جیسا والہانہ لگاؤ تھا، ویسا شاید ہی اوروں کو ہو۔ نیاز صاحب کا بیان ہے کہ "میرے قیام فتح پور کے زمانے میں عارف صاحب ہسوہ کم رہتے تھے میرے پاس فتح پور زیادہ رہتے تھے۔ اس وقت وہ اپنی شاعرانہ زندگی کے انتہائی قنوطی دَور سے گزر رہے تھے۔ درد اور میر اُن کے رگ و پے میں سرایت کر گئے تھے، پان کھانا اور میر کے ایک ایک شعر پر گھنٹوں رونا، یہی اُن کے دو مشغلے تھے۔ انہیں فتح پور چھوڑ کر دہلی آجانا مجھ پر بہت شاق تھا۔" مگر اللہ تعالیٰ عارف صاحب سے دلی میں قوم و ملک کی عظیم خدمت لینا چاہتا تھا۔ بھوپال چلتے وقت نیاز صاحب نے عارف صاحب سے پوچھا کہ بھوپال کا قصد ہے یا دِلی رہیئے گا تو عارف صاحب کی زبان سے بے اختیار نکلا کہ دلی میں قیام کا انتظام ہو سکے تو دلی مجھے بھا گئی ہے۔ مَیں نے وہی کمرہ جو نیاز صاحب کو دے رکھا تھا عارف صاحب کی نذر کر دیا۔ پھر عارف صاحب ۱۹۱۵ء سے ۱۹۳۱ء تک میرے مہمان رہے اور میرے گھر میں بہ الفاظ نیاز صاحب اُن کی صحافت کا وہ دَور شروع ہوا۔ جس میں سیاست اُن کی ادبیت پر غالب آگئی، یہاں تک کہ وہ کئی بار جیل گئے اور صوبہ دہلی کی کانگریس کمیٹی کے صدر کی حیثیت سے انھوں نے وہ سب کچھ کیا، جو ایک راسخ العقیدہ کو کرنا چاہیئے تھا۔"

۱۹۳۶ء میں عارف صاحب میرے ہاں دوبارہ تشریف لے آئے اور اسی کمرے میں انتقال فرمایا۔ جہاں پہلے دن ۱۹۱۵ء میں مَیں نے اُن کا استقبال تھا۔ جب وہ نیاز صاحب کا پتہ دریافت کرنے کے لیے پہنچے تھے۔

دلی پہنچتے ہی عارف صاحب کو نیاز صاحب نے علامہ راشد الخیری کے دفتر میں رسالہ عصمت کا منیجر مقرر کرا دیا تھا۔ علامہ راشد الخیری کبھی کبھی خود بھی عارف صاحب کے پاس آجاتے تھے، کہنا چاہیئے

کہ میرے اور علامہ راشد الخیری کے تعلق کی بنیاد عارف صاحب کی وجہ سے پڑی۔ علاّمہ راشد الخیری نہایت سادہ طبیعت کے انسان تھے انھوں نے عارف صاحب کو کیا کسی ملازم کو کبھی ملازم نہیں سمجھا تھا، عارف صاحب سے اُن کا برتاؤ زمانہ ملازمت میں بھی دوستوں کا سا تھا۔ اور پھر تو وہ دونوں ایسے دوست ہوگئے کہ اس دوستی کی مثال دی جاتی تھی۔

میرے مخلص دوستوں کے کئی گروپ رہے ہیں۔ پہلا گروپ مولانا احمد سعید، مسٹر آصف علی اور قاضی لطیف الحق حقی کا تھا۔ دوسرا گروپ مسٹر ضیاء الدین برنی بی۔ اے۔ مرزا یعقوب بیگ نامی ایم۔ اے (پروفیسر فلسفہ علی گڑھ کالج) اور مرزا نعیم اللہ بیگ بی، اے ایل۔ ایل بی (ڈپٹی کلکٹر) کا، تیسرا خواجہ حسن نظامی، بھیا احسان الحق اور سردار دیوان سنگھ مفتون کا (چوتھا نیاز فتحپوری، حکیم مجیب الدین بقائی اور محمد الدین خلیقی کا۔ پانچواں علاّمہ راشد الخیری، عارف ہسوی اور خواجہ فضل احمد رشید اکا۔ اس گروپ میں گاہے گاہے قاری عباس حسین بھی شرکت کرتے تھے۔ اور یہ گروپ (مجھ سمیت) ساڑھے چار دوستوں کا گروپ کہلاتا تھا۔ ایک گروپ کے آدمی دوسرے گروپ کے آدمیوں سے خلا ملا نہیں رکھتے تھے لیکن عارف صاحب چونکہ میرے ہاں رہتے تھے اُن کا ہر گروپ کے ہر شخص سے تعلق تھا علاوہ نیاز صاحب والے گروپ میں بھی شامل تھے لیکن اُن کے جوہر مجھ پر علامہ راشد الخیری والے گروپ میں عیاں ہوئے، ویسے وہ میرے ہر گروپ میں موجود ہوتے تھے اور ہر گروپ میں موجود ہوتے تھے اور ہر گروپ کے احباب سے اخلاص رکھتے تھے۔ اولاد تھی نہیں، بیوی اور اماں وطن میں تھیں، اخلاص کا سارا خزانہ دوستوں پر خرچ کرتے تھے۔

عارف صاحب اخلاص مجسّم تھے۔ مجھے اللہ نے جو دوست دیا مخلص دیا لیکن عارف صاحب کے کیا کہنے ہیں، وہ انسانیت اور کردار کا بے حد اچھا نمونہ تھے۔ بقول نیاز صاحب جب وہ کسی سے ملتے تھے تو اپنے پورے بطون کے ساتھ ملتے تھے اور دوستوں کے واسطے ہر قربانی پر تیار رہتے تھے۔

۱۹۰۹ء میں ماہنامہ نظام المشائخ نکلا تھا۔ ۱۹۱۴ء میں میں نے دوسرا پرچہ منفعت نامہ

خطیب جاری کیا ۔ خطیب کی ترتیب میں مولانا ابوالکلام آزاد کے الہلال کی تقلید کی جاتی تھی علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی ابواب مقرر تھے اور ابواب کو کامیاب بنانے میں مجھ سے زیادہ نیاز صاحب کا حصہ تھا۔ نیاز صاحب کے بعد میں نے خطیب کا کام عارف صاحب کے سپرد کیا۔ وہ بھی تمام قسم کے مضمون لکھ سکتے تھے اور لکھتے تھے، مگر غیر معمولی دلچسپی انھیں سیاست سے تھی۔ نیاز صاحب معتدل طبیعت اور معتدل پالیسی کے آدمی تھے ۔ عارف صاحب نے قلم سنبھالا تو ابوالکلام سے آگے بڑھ گئے ۔ میں تیز دوڑ سکتا تو مولانا ابوالکلام ہی کے ساتھ نہ دوڑتا۔ مولانا مجھے ساتھ لینے کے خواہاں تھے لیکن مجھ میں اُن کے ساتھ گھسٹنے کی ہمت نہیں تھی ۔خیر میں نے عارف صاحب سے ایک لفظ نہیں کہا۔ عرصہ دراز تک صرف کانٹ چھانٹ کرتا رہا - عارف صاحب ہمیشہ انتہا پر جاتے رہے اور میں اُن کی تحریروں کو سموتا رہا۔

اسی دَوران میں میری بڑی بیٹی زاہدہ خاتون، اہلیہ قیسی رامپوری کی ولادت ہوئی ۔ عارف صاحب بے اولاد تھے ۔ زاہدہ سے انھوں نے بالکل اپنی بیٹی جیسا معاملہ برتا ۔

عارف صاحب کے لکھنے کا اسٹائل عین بین ابوالکلامی تھا، اُن کی انسانیت اور ابوالکلامی اسٹائل میں لکھنے کی قابلیت دل کو کھینچنے کیلئے کافی تھے ۔ لیکن زاہدہ کے ساتھ برتاؤ نے بندھن کو اور مضبوط کر دیا۔ زاہدہ اُن کی گود سے نہیں اترتی تھی اور انہیں بھی اس کے بغیر چین نہیں ملتا تھا۔

غرض یوں ہی کئی سال گذر گئے اور میں نے عارف صاحب سے اُن کی انتہا پسندی کی بابت بات نہ کی تو آخر ایک روز وہی بولے کہ "آپ نے مجھے اپنے آرام کا خیال کر کے کام پر لگایا تھا مگر میری انتہا پسندی آرام کی بجائے آپ کو تکلیف دے رہی ہے۔ اس کا بڑا دُکھ ہے لیکن کیا کروں قلم روکے نہیں رُکتا۔ ضمیر کے مطابق لکھنے پر مجبور ہوں۔ آپ کی کانٹ چھانٹ کا میں ہرگز بُرا نہیں مانتا ۔ لکھنے کے بعد میں ہلکا ہو جاتا ہوں۔ پھر پروا نہیں کرتا کہ کیا چھپا اور کیا نہیں چھپا۔ البتہ آپ جو ہر ہفتے کانٹ چھانٹ کی تکلیف اٹھاتے ہیں۔ اس سے شرمندہ اور محجوب ہوں۔"

مجھ پر اُن کے اس فقرے کا اچھا اثر ہوا "کہ ضمیر کے خلاف لکھوں گا نہیں"۔ میں نے کہا۔ عارف صاحب! آپ کے چھوٹے بھائی ابراہیم حسن، خواجہ حسن نظامی صاحب کے دفتر میں موجود ہیں، اُن سے ایک ہفتہ وار اخبار کا ڈیکلریشن دلوا دیجئے۔ انقلاب اس کا نام ہو اور اپنا نام اس پر بحیثیت ایڈیٹر لکھوائیے اور دل کھول کر بھڑاس نکالیے۔ مَیں انقلاب پریس الگ قائم کر دوں گا حافظ عزیز حسن بقائی بھی جیل جانے کے شائق ہیں وہ انقلاب پریس کے منتظم ہوں گے میں روپیہ لگانے کے سوا کوئی قانونی واسطہ اخبار انقلاب سے نہیں رکھوں گا۔ چنانچہ اپنے مکان سے میل سوا میل دُور، چھتہ شیخ منگلو میں انقلاب کا پریس اور دفتر قائم کیا گیا اور بقائی صاحب وہاں جا پہنچے اور عارف صاحب نے سر پر کفن باندھ لیا۔

عارف صاحب مقرر اچھے نہیں تھے۔ بات چیت بھی واجبی سی کرتے تھے، پان سوتے جاگتے منہ میں رہتا تھا۔ اُس نے زبان پر بڑا اثر کیا تھا، لیکن لکھنے خوب تھے، لکھنے میں زور تھا، تین مہینے میں انقلاب کے ساڑھے چار ہزار خریدار ہوگئے پونے دو ہزار باقی ہندوستان میں ۱۹۱۸ء/۱۹۱۹ء میں پنجاب سیاسی ہنگاموں کا مرکز تھا۔ انگریزوں کے دَورِ حکومت کا بھیانک مارشل لا جس میں جنرل ڈائر اور لفٹننٹ گورنر اوڈوائر نے عجیب وغریب ظلم ڈھائے، پنجاب میں ہی لگایا گیا تھا۔ وہی مارشل لا عارف صاحب کے اخبار کو کھا گیا۔ پنجاب گورنمنٹ نے انقلاب کا داخلہ بند کر دیا، اور انقلاب کی اشاعت یکایک آدھی رہ گئی، اُدھر ایک دن میرے ہم محلّہ اور خیر خواہ بابو عبدالقیوم آئے، بابو صاحب ڈپٹی کمشنر دہلی کے اُردو دفتر کے ہیڈ منشی تھے۔ انھوں نے کہا کہ انقلاب کی دو ہزار روپے کی ضمانت ہفتے عشرے میں ضبط ہونے والی ہے آپ اُسے فوراً واپس لے لیجئے۔ مَیں نے عارف صاحب سے ذکر کیا، وہ بادلِ ناخواستہ انقلاب بند کرنے پر راضی ہوگئے، اور اُن کے بھائی ابراہیم حسن (پبلشر انقلاب) نے دو ہزار روپے واپس لے کر مجھے دے دیئے اور انقلاب بند ہوگیا۔

تین مہینے میں عارف صاحب کا ڈنکہ بج چکا تھا۔ خصوصاً دلّی کے تمام سیاسی لیڈر

انھیں جان گئے تھے ۔ لالہ شنکر لال نے (جو بعد میں انشورنس والے شنکر لال کہلائے) ہفتہ وار اخبار کانگریس کا عارف صاحب کو ایڈیٹر بنا دیا ۔ اخبار کانگریس بند ہوا تو دوسرا اخبار، اور دوسرا اخبار بند ہوا تو تیسرا اخبار، المختصر آج اس اخبار میں اور کل اُس اخبار میں، نیز آج اس جیل میں اور کل اس جیل میں ۔ عارف صاحب براجتے رہے جیلوں میں اے اور بی کلاسوں نے بھی رواج نہیں پایا تھا ۔ سیاسی قیدی اور اخلاقی قیدی یکساں تھے، عارف صاحب نے جو نحیف جثے کے مبرزا منش انسان تھے ۔ رسّیاں بٹیں، چکیاں پیسیں اور گندی اور تاریک کوٹھڑیوں میں راتیں بسر کیں، پھر آہستہ آہستہ وہ دن آئے کہ بعض جیلوں کو سیاسی قیدیوں کے لیے مختص کر دیا گیا، اور سیاسی قیدی گھروں جیسی آسایش سے جیلوں میں رہنے لگے ۔ آگرے کا جیل بھی سیاسی قیدیوں کے لیے مختص تھا، عارف صاحب نے آگرے جیل سے لکھا کہ زاہدہ کے دیکھنے کو جی چاہتا ہے ۔ مَیں اور قاری عباس حسین زاہدہ کو لے کر آگرہ جیل پہنچے ۔ آگرہ جیل میں کئی سَو سیاسی قیدیوں کا مجمع تھا ۔ پڑھے لکھے اور ایک خیال اور ایک دُھن کے لوگوں کا ایسا اجتماع اور مستقل اجتماع اور کہیں نہ ہوتا ہوگا ۔ بارکوں کی قطاریں تھیں ۔ ہر بارک میں تیس تیس سیاسی قیدی رہتے تھے اور دو اخلاقی قیدی اُن کی خدمت اور باری کی جھاڑ پونچھ کرتے تھے اور شاید کھانا بھی پکاتے تھے ۔ یہ وہی جیل تھا، جہاں پنڈت موتی لال نہرو کو بھیجا گیا تھا اور سب اُن کا خیر مقدم کر چکے تو ہندوؤں نے کہا کہ بھئی اب پنڈت جی کے بھوجن کی تیاری کر دو تو اس پر پنڈت جی نے کہا تھا کہ میں بھوجن نہیں کروں گا، کھانا کھاؤں گا ۔ تصدّق کھانا تیار کراؤ ۔ تصدق سے مراد تصدق احمد خان شروانی ہیں ۔

خیر تو عارف صاحب پان وان آگے رکھے پلنگ پر براجمان تھے ۔ زاہدہ کی عمر کھلونے کھیلنے کی تھی، عارف صاحب کے ساتھیوں نے سُنا کہ عارف صاحب کی منہ بولی بیٹی آئی ہے تو چار پانچ گھنٹے کے اندر اندر اتنے پھل منگا کر اس کے آگے رکھ دیئے کہ اُن کا دِلّی لانا خاصا بوجھل ہو گیا ۔

عارف صاحب اپنے اخلاص اور اپنی بُردباری، کم گوئی اور بے لوثی کے باعث سیاسی

قیدیوں میں دوسرے مفتی کفایت اللہ مانے جاتے تھے، مفتی صاحب بھی نہایت مخلص، بردبار، کم گو اور بے لوث بزرگ تھے، عارف صاحب کو مفتی صاحب جتنی بھی پیسے کی احتیاج نہیں تھی اکیلے تھے، جیل میں رہے تو گورنمنٹ نے خرچ اٹھایا۔ باہر رہے تو لکھ لکھا کر اتنا کما لیا کہ کپڑے صاف ستھرے اور ٹھیک سلے ہوئے پہن سکیں، بے لوثی اور بے نیازی خالی نہیں جاتی۔ تول تول کر سوچنے اور تول تول کر بولنے کی عادت تھی۔ بہت جلد آل انڈیا لیڈروں میں شمار ہونے لگا۔ دلی پراونشل کانگرس کمیٹی کے صدر منتخب کر لیے گئے۔

نہرو رپورٹ نے رئیس الاحرار مولانا محمد علی جوہر کو کانگریس سے متنفر کر دیا تھا اور مسلمانوں کی اکثریت کانگریس کی ہم نوا نہیں رہی تھی، مگر عارف صاحب نے کانگریس سے قطع تعلق نہیں کیا تھا وہ مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر انصاری کے معتقد تھے، تادم آخر کانگریس کے ساتھ رہے لیکن اس کے باوجود مولانا محمد علی نے عارف صاحب کی نیت کے خلوص کا ہمیشہ اقرار فرمایا۔ مولانا محمد علی عارف صاحب کی رائے کو غلط کہتے تھے، نیت کو خراب نہیں کہتے تھے۔

مولانا محمد علی کے کانگریس سے الگ ہو جانے کے بعد جو مسلمان لیڈر کانگریس میں شامل رہے مسلمانوں کی نظروں میں گر گئے تھے اور ہندوؤں میں اُن کی عزت بڑھ گئی تھی۔ ہندو نوجوان مرد اور عورت عارف صاحب سے چچا اور ماموں کہہ کر خطاب کرتے تھے لیکن مسلمانوں میں عارف صاحب کا اثر مطلق نہیں رہا تھا اور عارف صاحب اس سے واقف تھے۔

عارف صاحب کا انتقال کینسر کے مرض سے ہوا تھا۔ قرول باغ، دلی کے مشہور و معروف سرجن ڈاکٹر جوشی نے اپنے عظیم الشان پرائیویٹ ہسپتال میں اُن کا آپریشن کیا اور بہترین کمرے میں انھیں مہینوں رکھا۔ میں کبھی تنہا اور کبھی مسٹر آصف کے ہمراہ عیادت کے لیے جاتا رہتا تھا۔ ایک دفعہ عارف صاحب نے کہا مسلمان مجھے مسلمان نہیں سمجھتے، بہرحال میں آپ کو گواہ بناتا ہوں اور آپ کے سامنے کلمہ پڑھتا ہوں میرے عقاید اور میری اسلام سے وابستگی میں ذرہ بھر فرق نہیں پڑا ہے۔ پھر ایک دن عارف صاحب نے مجھے اپنی کچھ مناجاتیں دیں جو بیماری کے زمانے میں

لکھی تھیں۔

۱۹۲۱ء میں وہ کمرہ جس میں عارف صاحب میرے ہاں رہتے تھے کسی ضرورت سے مجھے خالی کرانا پڑ گیا تھا۔ ۱۹۳۱ء میں عارف صاحب منشی عبدالحمید خاں، ایڈیٹر ماہنامہ مولوی کے ہاں رہنے لگے تھے۔ آخری دفعہ میں جوشی ہسپتال گیا تو عارف صاحب نے کہا، میری خواہش ہے کہ اس کمرے میں مروں، جس میں پہلے روز آپ سے ملاقات ہوئی تھی۔ یوں ۱۹۳۶ء میں عارف صاحب دوبارہ میرے ہاں آ گئے اور میں نے مکان کی زیریں منزل اُن کے حوالے کر دی۔ مسز آرونا آصف علی نے ضروریات کا سارا سامان مہیا کیا اور لالہ دیش بندھو گپتا ایڈیٹر تیج نے علاج اور دیکھ بھال کی ذمہ داری لے لی۔ عارف صاحب کی والدہ اور بیگم اور دو تین مرد عزیز ہسوے سے پہنچ گئے تھے۔ بھائی دلّی میں تھے ہی۔ مہینہ ڈیڑھ مہینہ قیام رہا ہوگا کہ موت کا فرشتہ آ پہنچا۔

اس مہینہ ڈیڑھ مہینہ کے اندر بھی کسی سیاسی تقریب کے سلسلے میں عارف صاحب نے اہلِ ملک کے نام پیغام دیا تھا۔ وہ گویا مرتے وقت کا پیغام دیا تھا (DYING DECLA TION) اس میں بھی عارف صاحب اپنے مسلک سے نہیں ہٹے تھے۔ عارف صاحب انگریزوں کو ملک بدر کرنے کے علم بردار تھے۔ یہ علم انھوں نے مرتے مرتے بلند رکھا۔

عارف صاحب میرے ہم عمر تھے۔ میں اب تک جی رہا ہوں، تو وہ کیوں نہ جی سکتے تھے۔ لیکن جیتے رہتے تو ہندو مسلم اتحاد کی بربادی سے اُن کا کیا حال ہوتا، اُن کے سامنے اتحاد کی دیوار میں دراڑ پڑ گئی تھی، لیکن خیال تھا کہ جھول بھر لی جائے گی۔ اب تو دیوار ڈھے چکی ہے۔

عارف صاحب میں اور مولانا ابوالکلام میں خاصی مشابہت تھی۔ نیاز صاحب اُن کے ادبی ذوق کے معترف ہیں اور میں نے اُن کا سیاسی ذوق آنکھوں سے دیکھا ہے۔ نیاز صاحب لکھتے ہیں۔ "عارف صاحب کا ادبی ذوق نہایت پاکیزہ تھا۔ فارسی اور اردو کے اشعار خوب سمجھتے تھے اور نقد و تبصرہ کی ماہرانہ قابلیت اُن میں تھی۔ مرحوم کی زندگی دہلی میں ادبی اور سیاسی دونوں حیثیتوں سے کامیاب گزری۔ دِلّی کو مرحوم نے اپنا وطن بنا لیا تھا۔

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کی

نئی مفصل فہرست مطبوعات

چھپ گئی ہے

مفت طلب کیجیے

سیکریٹری ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور

R gd. No. L. 6033 July 1966　　ماهنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

A Book of Outstanding Value

THE CULTURE OF ISLAM

AN ANALYSIS OF ITS EARLIEST PATTERN

By AFZAL IQBAL

MANY eminent scholars have written about various aspects of the culture of Islam. But none, it will be agreed, has so far seriously attempted a treatment of this theme which springs primarily from a pressing personal problem—a problem of adjustment facing the Muslim intellectual of today. How much and how far can one draw on the experience of the past? How much and how far has the truth been petrified by dogma and has ceased to answer the questions of today?

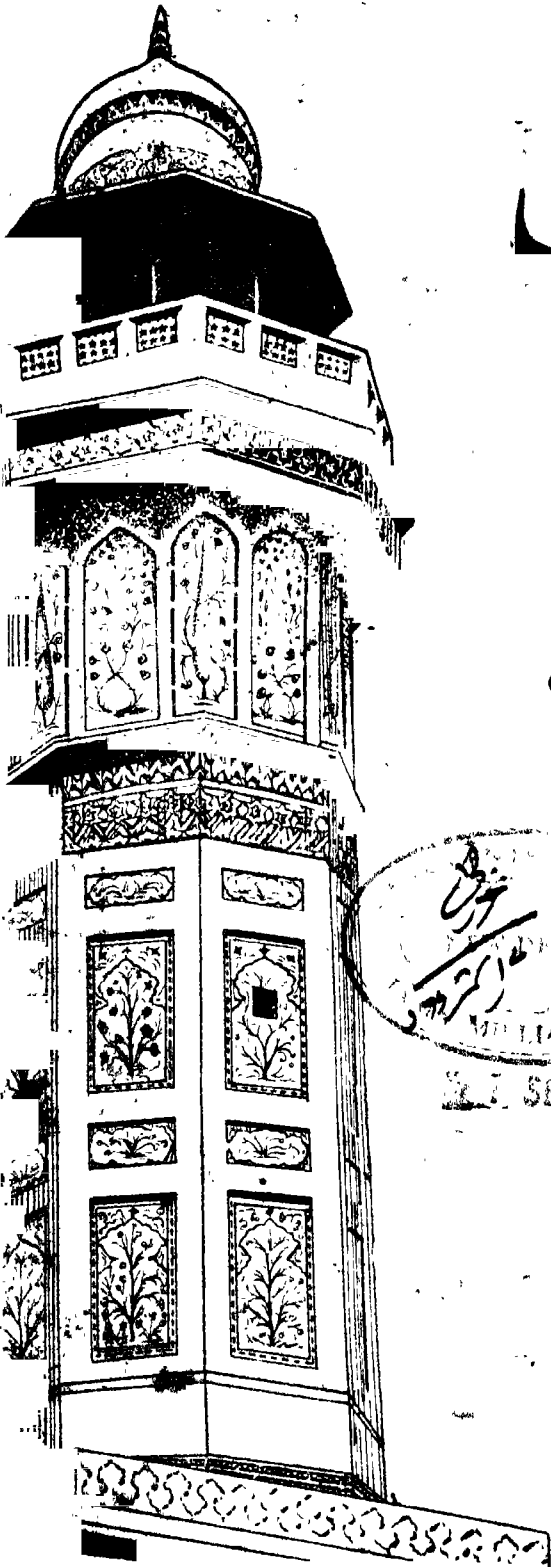
In this book, the learned author seeks to analyse the significant cultural movement in Islam in the first century of its history, the aim being to discover the common denominators, the leading principles, the basic values and the essential elements which constitute the hard core of the culture of Islam.

Contents :—I, Pre-Islamic Culture in Arabia. II, The Arab Mind before Islam. III, The Dawn of Islam. IV, Conquest and the Cultural Consequences. V, Contact with Persian Culture. VI, Contact with Greek Culture. VII, Literacy: The First Cultural Movement. VIII, The Awareness of History. IX, The Growth of Jurisprudence. X, The Emergence of the Creeds and the Rationalist Movement. XI, Contemporary Centres of Culture.

Demy 8vo, approx. pages 400. In Press

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
CLUB ROAD, LAHORE-3

ثقافت

ستمبر ۱۹۶۶

ت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

ماهنامہ ثقافت

ترجمان ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اپنی نوعیت کا واحد علمی اور دینی رسالہ جس میں صرف مفکرین۔
تحقیقی مضامین شائع ہوتے ہیں ۔ عمومی مباحث یہ ہوتے ہیں :

- معاشرے کے حقیقی مسائل پر اصولی بحث
- معاشرے کے بنیادی اقدار اور دین صحیحہ کی پیش کش
- دین کی روشنی میں حیات جدیدہ کی تشکیل
- وحدت فکر اور وحدت انسانی کی دعوت
- اسلاف کے گراں قدر خدمات اور علمی سرمائے سے استفا

تاثرات ، حاصل مطالعہ ، تنقید و تبصرہ ، وغیرہ

ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت بنام سیکریٹری ادارہ ثقا
اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور—۳

محمد اشرف ڈار نے باہتمام ملک محمد عارف دین محمدی پریس لاہور
سے چھپوا کر ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور سے شائع کیا۔

ثقافت لاہور

جمادی الاوّل ۱۳۸۶ / ستمبر ۱۹۶۶

جلد ۱۵ ——— شمارہ ۹

سالانہ: چھ روپے ——— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

ناشر	مطبوعہ	مقامِ اشاعت
محمد اشرف ڈار سیکرٹری	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور	طابع ملک محمد عارف	کلب روڈ لاہور

دعوتِ فکر

رئیس احمد جعفری

انسان کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اپنے ابنائے جنس کے احوال اور واقعات سے نہ سبق لیتا ہے نہ عبرت حاصل کرتا ہے۔ یہ کمزوری خطرناک بھی ہے اور مہلک بھی۔ واقعات و مثال اس لیے ہوتے ہیں کہ ان سے فائدہ اٹھایا جائے، سبق حاصل کیا جائے۔ جو چیزیں غلط نظر آئیں ان سے اجتناب کیا جائے۔ جو بہتر دکھائی دیں ان کی تقلید کی جائے۔

کسی آدمی کو اگر ہم ٹھوکر کھاتے دیکھتے ہیں تو سنبھل جاتے ہیں کہ فوراً اس سے بچے رہیں، کسی کو وبائی بیماری میں مبتلا دیکھتے ہیں تو زیادہ سے زیادہ احتیاطی تدابیر، دفاعی تدابیر عمل میں لاکر موت کو اپنے سے دُور رکھنے کی کوشش کرتے ہیں کسی کو امراضِ قلب اور دوسرے جان لیوا امراض میں ایڑیاں رگڑتے دیکھتے ہیں تو دل خون ہو جاتا ہے اور غیر ارادی طور پر خدا سے دعا کرنے لگتے ہیں کہ یا اللہ ہمیں اس سے بچانا۔ ہسپتال میں کسی لولے لنگڑے مریض کے ساتھ اگر کسی کو غفلت کرتے دیکھتے ہیں تو اس مریض کی ہمدردی دل میں پیدا ہو جاتی ہے اور معالج سے بیزاری۔ کسی کارخانے میں، فیکٹری میں کسی مزدور کے ساتھ مالک کو بدسلوکی کرتے دیکھتے ہیں تو مزدور کے حالِ زار پر دل کڑھتا ہے، اور مالک کی ذہنیت پر افسوس ہوتا ہے کسی دفتر میں کسی کلرک کو وقت مقررہ سے زیادہ دیر تک کام کرتے دیکھتے ہیں اور انعام و صلہ سے اس کی محرومی دیکھتے ہیں تو اس کے حال زار پر رونا آجاتا ہے اور دفتر کے سربراہ کی سفاکی پر صدمہ ہوتا ہے۔ خود اپنے بارے میں جب دیکھتے ہیں کہ اہلیت، قابلیت اور استحقاق کے باوجود پیچھے رہ گئے اور دوسرے نے مختلف قسم کے ذرائع استعمال

کر کے ترقی حاصل کر لی تو آنکھیں گریۂ بے اختیار پر مجبور ہو جاتی ہیں کہ کیا اہلیت، قابلیت اور استحقاق کی قیمت یہی ہے اور نااہلیت اور عدم استحقاق کو یہی فروغ حاصل ہونا چاہیئے۔

لیکن جب بخت یاور ہوتا ہے، ستارہ گردش سے نکل جاتا ہے۔ اور ہم خود مزدور سے مالک، غلام سے آقا، اپاہج سے معالج اور غریب سے امیر بن جاتے ہیں تو کیا دفعتہً ہماری ذہنیت بدل نہیں جاتی۔

جس مزدور کے حالِ زار پر ہم کڑھا کرتے تھے۔ اب وہی معتوب قرار پاتا ہے۔ جس کلرک کی بدنصیبی پر آنسو بہاتے تھے، اب وہی ہر روز گھڑکیاں کھاتا ہے، تنزل کے مدارج طے کرتا ہے۔ جس اپاہج کو دیکھ کر دل خون ہوا کرتا تھا۔ اب ویسے ہی ہر روز نہ جانے کتنے اپاہج رحم وکرم، اور لطف وعنایت کی بھیک مانگنے دروازے پر آتے ہیں اور دھتکائے جاتے ہیں۔ جن غریبوں کا فاقہ کشی کا عالم دیکھا نہ جاتا تھا، جن کے پھٹے پرانے کپڑے دیکھ کر دل پر تیر چل جاتا تھا جن کے ننگے بھوکے بچوں کو دیکھ کر رحم کا سمندر سینے سے موج زن ہو جاتا تھا۔ اب وہی دن میں نہ جانے کتنی مرتبہ آس لگا کر، امید لے کر دعائیں دیتے ہوئے آتے ہیں۔ مگر بابِ عالی پر داخلے کی اجازت نہیں ملتی۔ حالاں کہ ہونا یہ چاہیئے تھا کہ تبدیلئ احوال کے بعد ہمارا سلوک ان لوگوں سے جو اب بھی بدقسمتی کے باعث آشفتہ حال تھے ہمارا سلوک زیادہ ہمدردانہ اور مشفقانہ ہوتا۔

یہی حال زندگی کا ہے

بھائی مرتا ہے، باپ مرتا ہے، ماں مرتی ہے، بیٹا مرتا ہے، دوست مرتا ہے، سب کی مرگ بے مقام پر آنسو بہتے ہیں لیکن دل میں سے کوئی بیٹھا اطمینان دلاتا رہتا ہے کہ بے شک یہ سب مر گئے، دوسرے سب بھی مریں گے، لیکن تو نہیں مرے گا، تو زندہ رہے گا، تجھے کسی طرح گزند نہیں پہنچ سکتا۔ دل میں بیٹھا ہوا جو یقین دہانی کرتا ہے ہم اس سے مطمئن ہو جاتے ہیں، اور واقعی اپنے آپ کو امر سمجھنے لگتے ہیں۔

درحقیقت یہ اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ تبدیلئ احوال سے ہم سبق نہیں حاصل کرتے۔

اگر ہمیں یہ یقین ہو جائے کہ ہم بھی اپاہج ہو سکتے ہیں، غریب ہو سکتے ہیں۔ تباہ و برباد ہو سکتے ہیں اور مر سکتے ہیں اور کسی وقت بھی مر سکتے ہیں تو ہمارا سلوک یقیناً دوسروں کے ساتھ وہ نہ ہو جو ہے، اور جس کی دوسرے شکایت کرتے ہیں۔

اسلام ہمارا مذہب ہے اور اس مذہب پر ہم اعتقاد بھی رکھتے ہیں۔ لیکن اس اعتقاد کی جھلک عمل میں نظر نہیں آتی۔ اگر یہ جھلک عمل میں نظر آنے لگے تو موت سے بے پروائی، حوادث اور سوانح سے عبرت اندوزی سے گریز، دوسروں کے حالِ زار سے سبق نہ لینے کی عادت قائم ہی نہیں رہ سکتی، پھر تو ہم سچے مسلمان بن جائیں گے اور سچا مسلمان ہی بہترین انسان ہوتا ہے۔

رات کو سوتے وقت بہت سے مسائل ہمیں گھیر لیتے ہیں، اور نہ جانے کیا کیا سوچنے لگتے ہیں۔ کیا حرج ہے اگر کبھی کبھی اس مسئلے پر بھی غور کر لیا کریں؟

محمد جعفر پھلواروی

طلاق

کتاب وسنت سے واضح ہے کہ طلاق کوئی پسندیدہ فعل نہیں اور اسے اسی وقت عمل میں لانا چاہیے جب ناگزیر ہو ۔ قرآن میں ہے :

وعاشروھن بالمعروف فان کرھتموھن فعسٰی ان تکرھوا شیئا ویجعل اللہ فیہ خیرا کثیرا ۔

اور بیویوں کے ساتھ عمدگی سے نبھاؤ اگر تمھیں ان سے نفرت ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ تمھیں کسی چیز سے نفرت ہو اور اللہ اس میں بڑی بھلائی پیدا کر دے ۔

حدیث میں آیا ہے :

ان من ابغض الحلال الی اللہ الطلاق (ابوداؤد ۔ ابن ماجہ ۔ کتاب الطلاق ۔ عن ابن عمر)

حلال چیزوں میں سے اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ قابل نفرت طلاق ہے ۔

دوسری جگہ ارشاد ہے :

تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق یھتز منہ العرش (کامل لابن عدی عن علی بحوالہ الجامع الصغیر صفحہ ۱۳)

نکاح کرو اور طلاق نہ دو ۔ طلاق سے عرش الٰہی لرز جاتا ہے ۔

طلاق میں شریعت نے کئی طرح کی رکاوٹیں رکھی ہیں۔ جو بجائے خود یہ ثابت کرتی ہیں کہ طلاق کوئی پسندیدہ فعل نہیں۔ مثلاً:

۱۔ طلاق حیض کی حالت میں نہ دی جائے بلکہ ایسے طہر میں دی جائے جس میں وطی نہ ہوئی ہو[1]

۲۔ بعث حکمین ہو (دو مصالحت کنندہ مقرر کرنا)[2]

۳۔ اشہاد شاہدین ہو (دو گواہوں کی موجودگی)[3]

---

[1] عن عبد الله ابن عمر انه طلق امرأته وهی حائض علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلی الله علیه وسلم عن ذلك. فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم مره فلیراجعها. ثم لیمسکها حتی تطهر ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان یمس .... (جامع الترمذی صفحہ ۲۰۹۔ صحیح بخاری جلد ۲۔ صفحہ ۷۹۰۔ نسائی جلد ۲ صفحہ ۸۰۔ صحیح مسلم صفحہ ۱۷۹)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی۔ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا انھیں حکم دو کہ رجوع کرلیں پھر اسے طہر تک روک لیں پھر اگر چاہیں تو رکھ لیں اور چاہیں تو مس کرنے سے پہلے طلاق دیدیں۔

[2] وان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله وحکما من اهلها (۴-۳۵)

اگر تمھیں دونوں (زوجین) کے درمیان اختلاف کا خطرہ محسوس ہو تو ایک حکم شوہر کے خاندان سے اور ایک حکم بیوی کے خاندان سے لو اور وہ دونوں مل کر مصالحت کی کوشش کریں۔

[3] واشهدوا ذوی عدل منکم ..... (۶۵-۱)

جب جدا کرنے لگو تو دو عادل مسلمانوں کو گواہ بنالو۔

۴۔ طلاق احسن کا طریقہ عمل میں لایا جائے۔[۱]
۵۔ اس (عدت) کے دوران زوجین ایک ہی گھر میں رہیں۔[۲]
۶۔ اس اثنا میں شوہر بیوی کے اخراجات کا متحمل ہو۔[۳]
۷۔ اگر حمل ہو تو شوہر زچگی، رضاعت اور حضانت کے اخراجات کا بار اٹھائے۔[۴]
۸۔ مہر نہ ادا ہوا ہو تو اسے ادا کرے۔[۵]

لہ یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدۃ ..... (۱:۶۵)۔

اے نبی جب تم لوگ عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت کا لحاظ رکھ کر دو اور عدت کو شمار کرتے رہو۔

والمراد ان یطلقھن فی طہر لم یجامعھن فیہ ثم یخلین حتی تنقضی عدتھن و ھذا احسن الطلاق (عمدۃ القاری، طبع مصر۔ للعینی حنفی شرح صحیح بخاری جلد ۹ صفحہ ۵۲۸)

اس آیت سے مراد یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جس میں ہم بستری نہ کی ہو پھر عدت ختم ہونے تک ان کو چھوڑ دیا جائے، یہی احسن طلاق ہے۔

۲ اور ۳ واسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ..... (۶:۶۵)

جہاں تم رہو وہیں ان مطلقات کو بھی رکھو اپنی استطاعت کے مطابق .....۔

۴۔ وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن فان ارضعن لکم فاتوھن اجورھن (۶:۶۵)

اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان کے اخراجات اس وقت تک دیتے رہو جب تک وضع حمل نہ ہو جائے پھر اگر وہ دودھ بھی پلائیں تو ان کو اس کی اجرت بھی دو۔

۵ واتوا النساء صدقتھن نحلۃ (۴:۴)

[illegible]

۹۔ مہر کے علاوہ بھی جو کچھ دیا ہو اسے واپس نہ لے۔[1]

لہٰذا ہر مسلم معاشرے اور ہر اسلامی ملک کا فرض ہے کہ وقوع طلاق کے امکانات کو کم سے کم کرے اور جہاں طلاق ناگزیر ہو وہاں اس کے لیے بہتر سے بہتر طریقہ رائج کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ (مسلم۔ ذبائح۔ ابوداؤد۔ اضاحی۔ دیات۔ نسائی۔ ضحایا۔ ابن ماجہ)

قتل ہی کرنا ہے تو عمدگی سے قتل کرو۔

جب قتل تک میں بہتر طریقہ استعمال کرنے کا حکم ہے تو طلاق میں بھی یہی طریقہ رائج ہونا چاہیے اور وہ ہے "طلاق احسن"۔ احسن طلاق کا مطلب یہ ہے کہ طہر بے وطی میں صرف ایک طلاق دے کر چھوڑ دیا جائے اگر عدت کے اندر رجوع کر لیا تو فبہا ورنہ عدت گزرنے کے بعد وہ بائنہ ہو جائے گی۔ وہ عورت اب جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے اور چاہے تو اسی خاوند سے تجدید نکاح کر سکتی ہے۔[2]

---

[1] وان اتیتم احدٰھن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا (۴: ۲۰)

اور اگر تم انھیں دولت کا ڈھیر بھی دے چکے ہو تو اس میں سے کچھ بھی واپس نہ لو۔

نیز فرمان خداوندی ہے:

ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اتیتموھن شیئا الا ...... (۲: ۲۲۹)

اور تمھارے لیے یہ جائز نہیں کہ جو کچھ ان عورتوں کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ بھی واپس لو (بجز اس کے کہ خلع کی نوبت آئے)

[2] یہ شوہر اس کا زیادہ حقدار ہے اور عورت کو اس اقدام سے روکنا نہیں چاہیے ارشاد ہے

وبعولتھن احق بردھن فی ذلک ان ارادوا (باقی اگلے صفحہ پر)

جب ایک بار طلاق دینا کوئی پسندیدہ فعل نہیں تو ظاہر ہے کہ بار بار طلاق دینا اور رجوع کرلینا اور بھی مکروہ اور قابل نفرت ہے۔ اس میں نہ صرف عورت کا نقصان ہے بلکہ خود اپنے اوپر ظلم بھی ہے۔ اسی لیے اس کو قرآن نے قانون الٰہی کا مذاق اڑانا قرار دیا ہے:

ولا تمسکوھن ضرارا لتعتدوا ومن یفعل ذلک فقد ظلم نفسہ ولا تتخذوا آیٰت اللہ ھزوا (۲: ۲۳۱)

انھیں ضرر پہنچانے کے لیے نہ روکو، جو ایسا کرے گا وہ اپنے آپ پر ظلم کرے گا اور اللہ کے احکام کو مذاق نہ بناؤ۔

مذکورہ بالا تمام ہدایات سے واضح ہے کہ طلاق دینے سے پہلے مستقبل کے عواقب و نتائج پر اچھی طرح سے غور کرلینا چاہیے۔[1]

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

اصلاحا (۲: ۲۲۸)

اور ان کے خاوندان کو لوٹا لینے کے زیادہ حقدار ہیں اگر وہ اصلاح کے خواہشمند ہوں۔

نیز فرمایا:

واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن اذا تراضوا بینھم بالمعروف (۲: ۲۳۲)

مطلقہ عورتوں کو عدت کے بعد اپنے خاوندوں سے نکاح کرنے سے نہ روکو جب وہ دستور کے مطابق باہم رضامند ہو جائیں۔

[1] اسی لیے بار بار طلاق دینے والوں کے متعلق سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ:

ان الناس قد استعجلوا فی امر قد کانت لھم فیہ (باقی اگلے صفحہ پر)

لیکن اگر بہ تقاضائے بشری بے سوچے سمجھے عجلت میں طلاق دے دی گئی ہو تو غور و فکر کا ایک موقع اور دیا گیا ہے۔ انہی دو نوں موقعوں کو قرآن نے "الطلاق مرتٰن" سے تعبیر کیا ہے۔ اس کے بعد ہی فرمایا:

فامساک بمعروف او تسریح باحسان

(یعنی دونوں موقعوں کو کھو دینے کے بعد) یا تو معروف کے مطابق رجوع کر لو یا عمدگی سے چھوڑ دو تاکہ عدت گزر جائے اور مطلقہ بیوی بائنہ ہو جائے۔

یہاں بھی تیسری طلاق کے ذکر سے گریز کیا گیا ہے صرف تسریح (چھوڑ دینے) کا ہے تاکہ بائن ہونے کے بعد دوبارہ نکاح کا موقع باقی رہے لیکن بدقسمتی سے اگر تیسری طلاق بھی دے دی گئی ہو تو زوجیت کا رشتہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ ارشاد ہوا:

فان طلقھا فلا جناح علیھما ان یتراجعا ان ظنا ان یقیما حدود اللہ (ایضاً)

پھر اگر وہ (شوہر ثانی) بھی طلاق دے دے تو ان دونوں پر از سر نو زوجین بننے میں کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ گمان غالب ہو کہ دونوں حدود اللہ کو قائم رکھ سکیں گے۔

جہاں تک تین طلاقوں کا تعلق ہے اس کی مندرجہ ذیل تین شکلیں ہیں:

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

اناۃ (یعنی جس معاملے میں فکر و تامل چاہیے تھا اسی میں لوگ عجلت سے کام لینے لگے) حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ تتابع الناس فی الطلاق فاجازھم علیھم (لوگ بے سوچے سمجھے طلاق

[illegible]

۱۔ طلاق احسن یا طلاق سنی جس میں تین طہر بے وطی میں تین طلاقیں دی جاتی ہیں اور یہ طلاق مغلظہ یا طلاق بتہ ہو جاتی ہیں۔ رجوع کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔

۲۔ ازدواجی زندگی کے مختلف اوقات میں دو بار طلاق دے کر رجوع کر لیا ہو اور اس کے بعد تیسری بار بھی طلاق دے دی ہو تو اس کے بعد رجوع کا اختیار ختم ہو جاتا ہے (کیونکہ شوہر صرف تین ہی طلاقوں کا اختیار رکھتا ہے)

۳۔ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے دی گئی ہوں اسے "بدعی" بھی کہتے ہیں۔

پہلی دونوں صورتوں میں پہلی اور دوسری طلاق کے بعد رجوع کر دیا جا سکتا ہے لیکن تیسری طلاق سے پہلے تک۔ اس کے بعد رجوع ممکن نہیں۔ طلاقِ حسن اس لیے طلاق حسن ہے کہ اس میں تیسری طلاق سے پہلے تک رجوع کا اور بعد عدت نکاح کا امکان رہتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ احسن طلاق سے قریب تر ہے کیونکہ اس میں احسن کی طرح غور و فکر کے لیے ایک خاص مدت مل جاتی ہے۔ پھر اگر اس مدت کے اندر بھی زوجین کی منافرت دور نہ ہو سکے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ زوجین زوجیت کی خوش آئند زندگی گزارنے کے اہل نہیں، اور ان کا جدا رہنا ہی بہتر ہے۔ اسی کو قرآن مجید نے یوں بیان کیا ہے:

وان یتفرقا یغن اللہ کلا من سعتہ (۴: ۱۳۰)

اور اگر وہ دونوں جدا ہو جائیں گے تو اللہ اپنی کشائش سے دونوں کو ایک دوسرے سے بے نیاز کر دے گا۔

یہی صورت نمبر دو میں بھی ہے۔

رہی تیسری شکل، یعنی بیک مجلس تین طلاق یکبارگی دے دینا۔ اگرچہ ایک کثیر طبقہ اسے مغلظہ ہی مانتا چلا آرہا ہے لیکن ہمارے نزدیک دلائل کی قوت ان ائمہ کے حق میں جاتی ہے جو اسے ایک ہی طلاق مانتے ہیں جو رجعی ہوتی ہے۔ ایسی فوری

طلاق میں نہ سوچنے کا موقع ملتا ہے نہ بحث حکمین (یعنی مصالحت کنندگان کے تقرر) کا بلکہ ان تمام دیواروں کو دفعتاً پھاند لیا جاتا ہے جن کا مقصد سوچ سمجھ کر یہ اقدام کرنا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حتی الامکان طلاق کی نوبت ہی نہ آنے دینا چاہیے اور اگر طلاق ناگزیر ہو جائے تو "طلاق احسن" دینا چاہیے تاکہ دوران عدت رجوع اور بعد عدت تجدید نکاح کا موقع باقی رہے۔ طلاق حسن میں تیسری طلاق سے پہلے تک رجوع کا موقع تو رہتا ہے لیکن تیسری کے بعد وہ مغلظہ یا بتہ ہو جاتی ہے اور تجدید نکاح کا امکان ختم ہو جاتا ہے بجز اس کے کہ وہ عورت دوسرا خاوند کرلے اور وہ اتفاق سے اسے طلاق دیدے یا مر جائے۔

طلاق کی ان تمام اقسام کا یہ اثر ہوتا ہے کہ:

۱۔ ایک شکل میں تو زوجہ بے اختیار رہتی ہے اور وہ ہے طلاق رجعی ایک ہو یا دو (یعنی شوہر عدت کے اندر رجوع کر سکتا ہے)

۲۔ دوسری صورت میں شوہر بے بس ہو جاتا ہے اور وہ ہے بائنہ (زوجیت ختم ہو جاتی ہے پھر جب تک زوجہ نہ چاہے تجدید نکاح نہیں ہو سکتی)

۳۔ تیسری شکل میں میاں بیوی دونوں بے بس ہو جاتے ہیں اور وہ ہے مغلظہ یا بتہ (دونوں چاہیں جب بھی زوجین نہیں بن سکتے)

بیک مجلس تین طلاقیں

عوام طلاق کی ان اقسام سے عموماً ناواقف ہوتے ہیں۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ طلاق کے معنی ہی ہیں تین طلاقیں۔ عوام قرآن وسنت کے اس ضابطۂ عمل سے بھی بے خبر ہوتے ہیں جو طلاق کے لیے بنایا گیا ہے۔ پس وہ یہ جانتے ہیں کہ

طلاق طلاق طلاق کہا اور رشتۂ زوجیت اسی آن ختم ہوگیا۔ اب صرف عورت کو گھر سے باہر کرنا رہ گیا ہے۔

عہد نبوی میں، عہد صدیقی میں اور دو تین سال تک عہد فاروقی میں بھی ایسی تین طلاقیں جو دفعتًہ دی جاتیں ایک ہی (یعنی رجعی) سمجھی جاتی تھیں۔ سیدنا عمرؓ نے طلاق کی جلد بازی اور کثرت کو روکنے کے لیے اسے مغلظہ قرار دیا۔[1] لیکن بعد میں اس پر سخت ندامت کا اظہار بھی فرمایا۔[2]

اس کے علاوہ زبیر بن عوام، عبدالرحمٰن بن عوف، عکرمہ، طاؤس، محمد بن اسحاق، خلاس بن عمرو، حارث عکلی، داؤد بن علی اور ان کے اکثر متبعین اور بعض اصحاب مالک،

---

[1] عن ابن عباس قال کان الطلاق علی عہد رسول اللہ علیہ وسلم وابی بکر وسنتین (وفی روایۃ اخری ثلاثا) .... من خلافۃ عمر طلاق الثلاث واحدۃ فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ اناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ علیھم (مسلم جلد ۱ صفحات ۴۸-۱۸۳۔ ابوداؤد جلد ۲ ص ۳۰۰-۲۹۹) (عبداللہ بن عباس کہتے ہیں کہ آنحضورؐ اور ابوبکرؓ کے عہد میں اور دو سال (یا تین سال) تک عمرؓ کے عہد میں یکبارگی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں۔ حضرت عمرؓ بن خطاب نے کہا کہ جس کام کو سوچ سمجھ کر کرنا چاہیے اس میں لوگ جلد بازی سے کام لینے لگے لہٰذا ہم اسے کیوں نافذ نہ کر دیں (یعنی مغلظہ قرار دے دیں) غرض آپ نے اسے لوگوں پر نافذ کر دیا۔

[2] یزید بن ابی مالک راوی ہیں، قال عمر بن الخطاب ما ندمت علی شیئ ندامتی علی ثلث ان لا اکون حرمت الطلاق .... (اغاثۃ اللھفان لابن قیم صفحہ ۱۸۱) (مجھے تین باتوں پر جیسی ندامت ہوئی ویسی کسی بات پر نہیں ہوئی۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ میں نے تین یکبارگی طلاق کو مغلظہ قرار دیا)۔

بعض اصحاب حنفیہ اور بعض اصحاب احمد (مثلاً ابن تیمیہ و ابن قیم) نیز عطا اور ابن دینار وغیرہ بھی اسے ایک ہی تسلیم کرتے ہیں۔ ابن عباس، علی ابن ابی طالب اور ابو مسعود سے دونوں طرح کی روائتیں ہیں۔ رجعی بھی اور مغلظہ بھی۔[1]

مولانا عبدالحی فرنگی محلی بھی ایک موقع پر دبی زبان سے اسے رجعی مانتے ہیں[2]

اندریں صورت اسے عہد نبوی کی طرح رجعی قرار دیتے ہیں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ سیدنا عمرؓ کا حکم محض ایک وقتی حکم تھا۔ جب سیدنا عمرؓ عہد نبوی کے فیصلے کو وقتی مصلحت سے تبدیل کرنے کے مجاز ہیں تو دوسرے دور کی ویسی ہی مصلحت سے سیدنا عمرؓ کا فیصلہ بھی بدلا جا سکتا ہے خصوصاً جب کہ یہ تبدیلی ان معنوں میں ہے کہ اسے عہد نبوی کے مطابق بنایا جا رہا ہے۔ جہاں خود فقہاء اسے طلاق بدعی کہتے ہیں تو اس بدعت سے باز رکھنا کوئی شرعی گناہ نہیں۔ حضورؐ نے ایسی طلاق کو کتاب اللہ کے ساتھ کھیل قرار دیا ہے اور اس پر سخت خفگی[3] کا اظہار فرمایا ہے۔

---

[1] امام ابن قیم لکھتے ہیں: افتی ابن عباس وعلی .... و بعض اصحاب احمد بانہا واحدۃ (اعلام الموقعین جلد ا بحث طلاق صفحہ ۲۲ تا ۳۲ والتاج الجامع للاصول جلد ۲ ص ۳۴۶) (ابن عباس اور علی اور بعض اصحاب احمد سب کا فتویٰ یہ ہے کہ ایسی طلاق ایک ہی ہوگی)

[2] ایسی طلاق اگر موجب ہو بہت سی دشواریوں کا تو کسی شافعی عالم سے فتویٰ لیکر رجوع کر لیا جائے (انتہی ملخصاً۔ فتاویٰ مولانا عبدالحی فرنگی محلی، مسئلہ نمبر ۴۳۷)

[3] عن محمود بن لبید قال اخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل طلق امرأتہ ثلث تطلیقات جمیعاً فقام غضبانا ثم قال ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظہرکم (نسائی کتاب الطلاق جلد ۲ صفحہ ۸۱) (حضورؐ کو ایک شخص کے متعلق یہ اطلاع ملی کہ اس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں تو حضورؐ غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ "میری موجودگی میں بھی کتاب اللہ کے ساتھ مذاق کیا جاتا ہے"۔)

لہٰذا اس کھیل کو ختم کر دینا ہی بہتر ہے۔

اس لیے ہماری تجویز یہ ہے کہ بیک مجلس تین طلاقوں کا رواج ختم کر دیا جائے اور اسے ایک ہی طلاق یعنی رجعی قرار دیا جائے۔

سزا مقرر کرنا کوئی خلاف شریعت بات نہیں۔............. قانون کو توڑنے پر سزا دینا قانون کا ہی تقاضا ہے۔ حلالہ کرانے اور کرنے والے کے لیے سید نا عمر رضؓ نے جو سنگساری کی سزا رکھی تھی وہ کوئی منصوص سزا نہیں تھی مگر اس سے مقصود لعنت حلالہ سے روکنا تھا۔

جب آنحضورؐ نے اسے تلعب بکتاب اللہ قرار دیا ہے تو اس پر سزا کیوں نہ دی جائے۔ طلاق حسن کو ختم کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اگرچہ تیسری طلاق کے بعد یہ بھی مغلظہ ہو جاتی ہے لیکن اس میں مستقبل کے نشیب و فراز کو سوچنے کا موقع مل جاتا ہے اور طلاق کے شرعی ضابطے پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ پھر اس میں تیسری طلاق سے پہلے رجوع کا موقع بھی باقی رہتا ہے اور اگر تیسری طلاق کے بغیر ہی عدت گزر جائے تو تجدید نکاح کا دروازہ بھی کھلا رہتا ہے۔

فوری طلاق مغلظہ اور حلالہ

یکبارگی تین طلاقیں وہی دے گا جس میں صبر کی کمی ہو، سوچنے سمجھنے کی بجائے فوری جذبے سے مغلوب ہو جاتا ہو، طلاق کے ضابطۂ عمل کے لمبے عرصے کو برداشت نہ کر سکتا ہو اور فوری چھٹکارا چاہتا ہو۔ اس بدعت کو اختیار کرنے کے بعد ننانوے فی صد زوجین کو پچھتانا پڑتا ہے اور وہ اپنے رشتۂ زوجیت کو از سر نو جوڑنے کے لیے ادھر ادھر بھاگتے پھرتے ہیں، اور ان کو اس کا ایک ہی راستہ ملتا ہے اور وہ ہے حلالہ کرا لینا۔

قرآن نے جس حلالے کا ذکر کیا ہے وہ ہے حلالہ ہو جانا نہ کہ حلالہ کرا لینا۔

ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ عورت کسی اور سے اس طرح شادی کرے کہ جس طرح پہلے خاوند سے کی تھی۔ اب اگر اتفاقاً وہ دوسرا خاوند طلاق دے دیتا ہے یا مر جاتا ہے تو بعد عدت یہ اپنے پہلے خاوند سے باہمی رضامندی کے بعد شادی کرسکتی ہے یہ ہے قرآن کا وہ قانون جسے " فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره " فرمایا ہے لیکن دفعتاً تین طلاقوں کو مغلظہ مان کر پچھتانے والوں نے اس قانون کو توڑنے کے لیے یہ چور دروازہ نکالا کہ کسی سے معاملہ طے کر لیا کہ تم شام کو شادی کرکے صبح طلاق دے دو تاکہ میرے لیے یہ مطلقہ بعد عدت حلال ہو جائے۔

قرآن کا منشا ہے حلالہ ہونا اور یہ چور دروازہ ہے حلالہ کرانا۔ ان دونوں میں وہی فرق ہے جو قدرتی موت اور خودکشی کی موت میں ہے۔ ایک حلال ہے اور دوسرا حرام ہے۔ حلالہ کرانے میں جو عارضی شادی کرائی جاتی ہے اس میں ایک منکوحہ کی طرح ازدواجی زندگی گزارنے کا کوئی تصور ہی نہیں ہوتا بلکہ یہاں تو ایک شوہر بنایا ہی اس لیے جاتا ہے کہ اس شوہر سے جلد چھٹکارا حاصل کر لیا جائے۔

بعض جگہوں میں کچھ لوگ پیشہ ور محلل بھی ہوتے ہیں انھیں کو آں حضورؐ نے "التيس المستعار" (کرائے کا سانڈ بکرا) فرمایا ہے،[1] اور ان پر اور ان سے حلالہ کروانے والوں پر لعنت کی ہے۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں

---

[1] عن عقبة بن عامر، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبركم بالتيس المستعار۔ قالوا بلى يا رسول الله اور قال هو المحلل ۔ لعن الله المحلل و المحلل له (ابن ماجه جلد ۱، صفحات ۲۲۳ اور ۲۲۲)

(حضورؐ نے فرمایا کہ: تمھیں بتا نہ دوں کہ کرائے کا سانڈ بکرا کون ہے۔ لوگوں نے عرض کیا ہاں یا رسول اللہ۔ فرمایا: "حلالہ کرنے والا ہے۔ خدا حلالہ کرنے والے اور کروانے والے دونوں پر لعنت کرے)

کو سنگساری کی دھمکی دی تھی[1]۔ سیدنا عمرؓ کو بعد میں اپنے اس حکم کی غلطی کا شدت سے احساس ہوا تھا[2]۔

بقول ابن قیم کے یہ سب کچھ نتیجہ ہے اس فتوے کا کہ دفعتاً تین طلاقیں مغلظہ ہوتی ہیں[3]۔

طلاق کا ضابطۂ عمل کیا ہو؟

اگر کوئی شخص اپنی زوجہ کو طلاق دینا ضروری سمجھے تو پہلے بی ڈی کے چیئرمین کو اطلاع دے گا کہ میں اپنی زوجہ کو احکام سنت کے مطابق طہر بے وطی میں فلاں فلاں گواہوں کی موجودگی میں ایک طلاق دے چکا ہوں یا طلاق دینا چاہتا ہوں۔

اس کے بعد چیئرمین زوجین کے کم از کم دو اہل خاندان یا ہمدردی رکھنے والوں کو مصالحت اور تحقیقات اسباب کے لیے زوجین کے مشورے سے مقرر کرے گا، اور زیادہ سے زیادہ دو ہفتے کی میعاد دے گا۔

اگر اس اثنا میں مصالحت ہو گئی تو شوہر دوران عدت رجوع کرے گا، ورنہ

---

[1] اخرج ابن ابی شیبۃ عن عمر قال: لا اوتی بمحلل و لا محلل له الا رجمتهما (تحفۃ الاحوزی جلد ۲ صفحہ ۱۸۶)

[2] یزید ابن ابی مالک راوی ہیں، قال عمر بن الخطاب ما ندمت علیٰ شیئ ندامتی علیٰ ثلث ان لا اکون حرمت الطلاق (اغاثۃ اللہفان ۔ لابن قیم صفحہ ۱۸۱)
(مجھے تین باتوں پر جیسی ندامت ہوئی ہے ویسی کسی بات پر نہیں ہوئی۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ میں نے تین یکبارگی طلاقوں کو مغلظہ قرار دیا)۔

[3] ان الافتاء بانها مغلظه یوجب التحلیل (اعلام الموقعین ۔ ایضاً)
(ایسی طلاق کو مغلظہ قرار دینے ہی کا نتیجہ ہے حلالہ کرانا)

طلاق یا اطلاع طلاق کے دن سے عورت کی عدت شروع ہو گی جو تین قروء یا تین ماہ میں ختم ہو گی۔ اس کے بعد عورت نکاح سے آزاد ہو جائے گی۔ دوران عدت زوجین ایک ہی گھر میں سکونت پذیر رہیں گے اور زوجہ کے تمام اخراجات شوہر کے ذمے ہوں گے۔

اگر عدت ختم ہونے سے پہلے عورت حاملہ ثابت ہوئی تو عدت وضع حمل ہو گی۔ اور عدت کے تمام احکام نافذ رہیں گے۔ اگر ولادت ہو گئی تو رضاعت اور حضانت کے تمام اخراجات بھی شوہر ہی کے ذمے ہوں گے۔ اگر کسی شخص نے یہ اقرار کیا کہ اس نے تین طلاقیں یک بارگی دی ہیں یا بغیر گواہوں کے طلاق دی ہیں (خواہ وہ ایک ہی طلاق ہو) تو وہ جرمانے یا قید یا دونوں سزاؤں کا مستوجب ہو گا۔

مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی

آنکھوں کی سوئیاں

ہندوستان کی کہانیاں اپنے اندر بڑی بڑی حقیقتیں رکھتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک کے حکیموں نے زندگی کے بڑے بڑے فلسفوں کے عام فہم اور دل چسپ ترجمے کر دیئے ہیں یا خشک حقیقتوں کو چلتی پھرتی زندگی سے منتقل کرنے کی کوشش کی ہے، ہم ان چھوٹی چھوٹی کہانیوں کی مدد سے زندگی کے بہت سے حقایق کو ذہن کی گرفت میں لاسکتے ہیں۔

بچپن میں ہم نے جو کہانیاں سنی تھیں اور دماغ کی سلوٹوں میں کہیں چھپی ہوئی رہ گئیں۔ ان میں سے کوئی ایسی کہانی بھی تھی جس میں کسی مظلوم عورت کی داستانِ درد بیان کی گئی تھی جس کے سارے جسم میں سوئیاں چبھی ہوئی تھیں اُس کی دشمن سارے دن اس کی سوئیاں نکالتی تھی لیکن آنکھوں کی سوئیاں قصداً چھوڑ دیتی تھی اور رات ہو جاتی تھی۔ دوسرے دن پھر نئی سوئیاں چبھ جاتی تھیں اور پھر وہ سوئیاں نکالتی تھی، لیکن آنکھوں کی سوئیاں چھوڑ دیتی تھی۔ ہم کو کہانی کے صرف اتنے ہی حصّہ سے غرض ہے۔

آپ غور کریں گے تو مظلوم انسانیت کے ساتھ زمانۂ دراز سے یہی معاملہ درپیش ہے اس کا سارا جسم سوئیوں سے چھلنی ہو رہا ہے جسم کے ہر حصّہ میں ظالم سوئیاں چُبھ رہی ہیں۔ کچھ ہمدرد ہاتھ اس کی یہ سوئیاں نکالنے کے لیے بڑھتے ہیں لیکن ہر مرتبہ آنکھوں کی سوئیاں چھوڑ دیتے ہیں، اور اس کی نجات کا کام ناتمام رہ جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرے روز وہ اسی طرح مجروح اور مبتلا نظر آتی ہے اور از سرِ نو محنت کرنی پڑتی ہے۔

انسانیت ایک مکمل انسانی جسم اور وجود کی نمائندہ ہے وہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں

کی جامع ہے، اس کے ساتھ جسم بھی ہے، پیٹ بھی ہے، دل بھی ہے، دماغ بھی ہے، روح بھی ہے، ان تمام حصّوں کے ساتھ کچھ مصائب اور آلام بھی ہیں یہ اس کے جسم کی سوئیاں ہیں جو اس کو زار و نزار کیے ہُوئے ہیں۔

بھوک، فاقہ اچھی اور صحیح غذا کا ملنا یہ پیٹ کی سوئیاں ہیں، یقیناً ان سے انسانیت کو تکلیف اور دُکھ پہنچتا ہے۔ عالم انسانیت کی یہ بہت بڑی بدقسمتی ہے اور زندگی کا یہ بڑا شرمناک پہلو ہے کہ قدرت کی فیاضیاں اور غذائی سامان کی پوری فراوانی کے باوجود چند انسانوں کے ناجائز تصرّف یا کسی نظام سلطنت کے جابرانہ طرز عمل سے انسانوں کی ایک بڑی تعداد کو پیٹ بھر روٹی میسّر نہ ہو اور وہ اپنے فطری حق اور ضروری سامانِ زندگی سے محروم رہے، اس پر غم و غصّہ، اضطراب و احتجاج اس صورتِ حال کے خلاف جدوجہد ایک قدرتی امر اور صحیح انسانی احساس ہے جس پر تعجب یا ملامت کا کوئی موقع نہیں۔

انسان جسم رکھتا ہے، اس جسم کو ٹھنڈک اور گرمی کا احساس دیا گیا ہے، اور لباس کی طلب بخشی گئی ہے اس طلب کو پورا کرنے کے لیے زمین پر پورے انصاف اور ضرورت کے مطابق لباس پیدا کرنے والی چیزیں اور لباس تیار کرنے والے ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں۔ پھر بڑی بے انصافی ہے کہ چند آدمیوں کے زائد لباس استعمال کرنے یا بکسوں میں بند کر کے رکھنے یا بے جان دیواروں کو جاندار انسانوں کے کام آنے والا کپڑا اوڑھانے کی وجہ سے انسان سردی سے ٹھٹھر کر مر جائے یا ان کو ستر پوشی کے لیے بھی کپڑا نہ ملے۔

انسان دل رکھتا ہے، اس کی کچھ جائز خواہشات ہیں، ان کا نہ پورا ہونا بڑی زیادتی اور ظلم ہے۔ اور وہ دماغ رکھتا ہے۔ اس کا علم سے محروم اور دماغی ترقی اور صحیح قوت فکر سے دُور رہنا ناانصافی اور نظام زندگی کا نقیض ہے اور اس نقبض کو دُور کرنا ایک حساس انسان اور ایک صحیح الاحساس جماعت کا مذہبی اور اخلاقی فرض ہے۔

انسانی تہذیب و تمدن کو پھلنے پھولنے اور انسانوں کی روحانی ذہنی اور جسمانی طاقتوں کو

نشوونما حاصل کرنے کے بہترین مواقع حاصل جب حاصل ہوتے ہیں جب اُن کے راستہ میں کوئی جابر قوت حائل نہ ہو۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ غیر ملکی حکومت وسائل زندگی پر قبضہ کر لیتی ہے اور ان کی تقسیم کا کام اپنے غیر ہمدرد اور نا انصاف ہاتھوں میں لے لیتی ہے اس کے اقتدار میں محکوم قوم کے جائز جذبات بھی افسردہ اور اس کی ذہانت کے سوتے خشک ہو جاتے ہیں اور وہ اپنے وطن میں جیل کے قیدیوں کی طرح زندگی گذارتی ہے۔ اس لیے غلامی بھی انسانیت کے لیے ایک بڑی مصیبت اور بلائے جان ہے۔ اور اس کو دور کرنا زندگی کے حقیقی لطف سے متمتع ہونے کے لیے شرط ہے۔

اس لیے بلاشبہ فاقہ کشی، عُریانی مجبوری، جہالت اور محکومی وہ سوئیاں ہیں جو انسانیت کے جسم کو بھر مانی رہتی ہیں۔ ان کا دُور کرنا ایک بڑی انسانی خدمت ہے۔

لیکن کیا اس دُکھی انسانیت کے سارے دُکھ اور روگ یہی ہیں اور یہی اس کے جسم کی سوئیاں ہیں۔ ان سوئیوں کے نکلتے ہی اس کو دل کا سکون جسم کا آرام اور سُکھ کی نیند نصیب ہو جائے گی؟ اور اس کی آنکھ کی کھٹک اور دل کی خلش دور ہو جائے گی؟ ہم دیکھتے ہیں کہ انسانیت کی مصیبت اسی پر ختم نہیں ہوتی کہ ہر شخص کو پیٹ بھر روٹی ضرورت بھر کا کپڑا، جائز خواہشات کی تکمیل کا سامان اور تعلیم کے مواقع حاصل ہو جائیں گے۔ اس کے جسم میں کچھ اور بھی زہر کی بجھی ہوئی سوئیاں ہیں جو اس کو اندر اندر گھلاتی رہتی ہیں اور ایسی سوسائٹی جس کو زندگی میں اپنی منمانگی مراد مل چکی ہو، اور ان زہر کی بجھی ہوئی سوئیوں کی وجہ سے ہر وقت کراہتی تڑپتی اور اندر اندر گھلتی رہتی ہے۔

انسان اس پر بس نہیں کرتا کہ اس کو پیٹ بھر کر کھانا اور اپنی اور اپنے بچوں اور متعلقین کی ضرورت کا کپڑا اور سامانِ زندگی حاصل ہو گیا ہے۔ اس کے اندر اس فطری پیٹ کے علاوہ ایک اور مصنوعی پیٹ پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ حرص و ہوس کا پیٹ ہے جو جہنم کی طرح "ھل من مزید" (کچھ اور ہے) ہی پکارتا رہتا ہے۔ اس کو روپیسے صرف اسی لیے نہیں کہ وہ ضروریات زندگی کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔ بلکہ بغیر کسی مقصد کے ذاتی محبت و عشق ہو جاتا ہے اور اس کو کوئی بڑی

سے بڑی مقدار سے تسکین نہیں دے سکتی، دولت کے اس ذاتی عشق کی وجہ سے وہ ہر مجرمانہ فعل کا بے تکلف ارتکاب کرتا ہے۔ رشوت ستانی، چوربازاری، نفع اندوزی اس ذہنیت اور مزاج کے ادنیٰ کرشمے ہیں۔

اگر دنیا کی اخلاقی تاریخ کا گہرا مطالعہ کیا جائے اور تعصبات سے الگ ہو کر بدنظمیوں، بے عنوانیوں اور شہری زندگی کے مشکلات کے حقیقی اسباب تلاش کیے جائیں تو اُن کی تہ میں جائز انسانی خواہشات اور حقیقی ضروریات کا ہاتھ کم ملے گا، ان کی تہ میں عموماً ناجائز خواہشات اور فرضی ضروریات نے ہر زمانہ میں شہری زندگی میں نئی نئی الجھنیں اور ہر نظامِ حکومت کے لیے نئے نئے مشکلات پیدا کیے ہیں، انھیں فرضی ضروریات نے لوگوں کو مظالم، بددیانتی، غبن، استحصال بالجبر رشوت خوری، سٹہ بازی، ذخیرہ اندوزی، فریب دہی پر آمادہ کیا اور ان کے اثر سے پورے پورے ملک اور بڑی بڑی حکومتیں "اندھیر نگری چوپٹ راج" بن کر رہ گئیں۔

آج بھی اگر موجودہ مشکلات اور شکایات کی تحقیق کی جائے گی تو صاف نظر آئے گا کہ موجودہ پریشانی اور بے اطمینانی کا سبب یہ نہیں ہے کہ ملک کے لوگوں کی ایک بڑی تعداد یا اکثریت کو ضروریاتِ زندگی میسر نہیں اور اس کی جائز خواہشات پوری نہیں ہوتیں اور اس ملک میں بھوکوں اور ننگوں کی زیادتی ہے! انصاف سے اگر دیکھا جائے تو ان بھوکوں اور ننگوں نے کسی کی عافیت تنگ نہیں کی ہے، عافیت ان لوگوں نے تنگ کی ہے جن کے پیٹ بھرے ہوئے ہیں، لیکن ان کا دل دولت سے کسی طرح نہیں بھرتا، حقیقی ضروریات کا نام بدنام ہے، ان کی فہرست کچھ طویل نہیں، ساری خرابی فرضی ضروریات نے پیدا کی ہے جن کی فہرست ہمیشہ بڑھتی رہتی ہے اور کبھی اتنی بڑھ جاتی ہے کہ سارے محلہ اور کبھی پورے شہر کی دولت ایک فرد کے لیے کافی نہیں ہوتی۔

آج یہ ہوش رُبا گرانی، اشیا کی نایابی اور افراطِ زر کیوں ہے؟ کیا اس لیے کہ اہل ملک کی اکثریت بھوکی اور ننگی ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف اس لیے کہ دولت کی ہوس بہت بڑھ گئی ہے، زیادہ اور جلد سے جلد دولت مند بننے کا شوق [illegible]

فخر، ریاکاری، جاہ طلبی، نمائش شہریت کے خمیر میں داخل ہوچکی ہے۔

آج جس چیز نے زندگی کو عذاب اور دنیا کو دارالعذاب بنا رکھا ہے اور جس سے ہر موڑ پہ سابقہ ہے وہ بڑھی ہوئی رشوت ستانی، چور بازاری، اور ظالمانہ نفع خوری ہے لیکن کیا ان جرائم کا ارتکاب بھوک فاقہ کشی اور برہنگی کی مجبوری سے کیا جاتا ہے۔ یہ تو اسی طبقہ کے حرکات ہیں جس کو اپنی خوراک سے زیادہ غلّہ، اپنے حصّہ سے زائد کپڑا، اور اپنی ضروریات سے فاضل سامان زندگی حاصل ہے، ہزاروں مجرمین میں ایک بھی نانِ شبینہ کا محتاج اور سردی سے ٹھٹھرنے والا انسان نہیں ملے گا۔ یہ متوسط اور دولت مند طبقہ کے اعمال ہیں جس کے پاس ضروریات زندگی میں سے کوئی چیز کم اور ارتکاب جرم کے لیے کوئی مجبوری نہیں ہے۔

حقیقت میں انسانوں کی فطری اور واجبی ضروریات کا معاملہ کچھ مشکل نہیں، یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک ملک میں ہر شخص کو پیٹ بھر کر کھانا ضرورت کا کپڑا اور سامان زندگی میسر ہو جائے۔ لیکن کیا دنیا کی کوئی بڑی سے بڑی حکومت، اور بہتر سے بہتر نظام کسی مختصر سے مختصر آبادی کے لیے بھی اس کی فرضی ضروریات مہیا کر سکتا ہے اور کسی ایک انسان کے بھی مصنوعی پیٹ کو بھر سکتا ہے جس کی جھوٹی بھوک (اشتہا کاذب) سارے انسانوں کا رزق کھا کر بھی نہیں مٹتی؟ پھر جب سوال حقیقی ضروریات کا نہیں بلکہ فرضی ضروریات کا ہے اور مرض اشتہاء صادق نہیں، بلکہ اشتہاء کاذب ہے تو کوئی ایسا معاشی فلسفہ یا اقتصادی نظام جو سوسائٹی کے ضمیر کو نہیں بدلتا جو صرف انسانوں کے پیٹ بھرنے اور ان کا تن ڈھکنے کی ذمہ داری لیتا ہے اور جو مادی احساس میں اعتدال پیدا کرنے کے اشتعال پیدا کرتا ہے کیا کسی سوسائٹی کو بھی اندرونی طور پہ مطمئن کر سکتا ہے اور زندگی کو موجودہ مشکلات سے نجات دے سکتا ہے؟

غور سے دیکھا جائے تو رشوت ستانی، چوربازاری، حد سے زیادہ نفع خوری اور اخلاقی جرائم اصل پیچیدگیاں نہیں ہیں، اصل پیچیدگی وہ ذہنیت اور مزاج ہے جو ان بداخلاقیوں اور بے اصولیوں پہ آمادہ کرتا ہے جب تک اس مزاج میں تبدیلی نہ ہو ان خرابیوں کا مستقل سدِّباب

نہیں ہوسکتا۔ اگر ایک دروازہ بند کیا جائے گا تو دس دروازے کھل جائیں گے۔ انسانی ذہن اپنے مقاصد کے حصول کے لیے بہت سے چور دروازے رکھتا ہے۔ اگر اس میں کوئی گہری تبدیلی نہ ہو تو اس کا راستہ روک کر کوئی عاجز نہیں کرسکتا، اس کو اپنی مطلب برآری کے لیے بہت سی تدابیر اور حیلے آتے ہیں وہ ان سے اپنا مطلب نکال لے گا۔

موجودہ زندگی کی اصل خرابی یہ ہے کہ پوری سوسائٹی کا ضمیر خود غرض اور مطلب پرست بن گیا ہے۔ اس کا ایک فرد اپنی غرض کے لیے بے تکلف بڑی سے بڑی بے اصولی کا ارتکاب کرلیتا ہے، اگر وہ کسی شعبہ کا امین بنایا جاتا ہے تو اس کو خیانت میں باک نہیں، اگر کسی قومی ادارہ کا رکن منتخب ہوتا ہے تو اس کو اپنے حقیر فائدہ کے لیے بڑے سے بڑے قومی وجماعتی فوائد کو پامال کرنے اور دوسروں کا گھر اجاڑ کر اپنا گھر آباد کرنے میں عذر نہیں، اگر وہ ماتحت ہے تو کام چور، سست کار اور احساس فرض سے عاری ہے وہ اپنے کسی متوقع فائدہ یا کسی ذاتی رنجش کی بناء پر ایک گھنٹہ کے کام میں بآسانی ایک مہینہ لگا سکتا ہے۔ اور آسان سے آسان معاملہ کو برسوں الجھا سکتا ہے۔ اور اس طرح سے اپنے ذاتی فوائد کے لیے نظام حکومت کو ناکام یا بدنام کرسکتا ہے۔ اگر وہ صاحب اختیار ہے تو اعزہ نوازی، احباب پروری، بے جا پاسداری اور شخصی یا خاندانی فوائد کی بناء پر صریح بے اصولی کا ارتکاب کرکے ملک وقوم کو نقصان پہنچاتا ہے، اگر تاجر ہے تو دولت میں غیر ضروری اضافہ کرنے کے لیے چور بازاری اور ناجائز نفع خوری کرکے لاکھوں غریبوں کو پیٹ کی مار مارتا ہے اور دانہ دانہ کو ترساتا ہے، اگر وہ روپیہ کا کاروبار کرتا ہے تو سود خواری اور مہاجنی کے ذریعہ صدہا غریبوں کا بال بال قرض میں جکڑ دیتا ہے اور ان کو پیسہ پیسہ کا محتاج بنا دیتا ہے۔

افراد سے بڑھ کر جماعتوں اور پوری پوری قوموں پر خود مطلبی اور خود غرضی کا شیطان مسلط ہوگیا ہے۔ سیاسی جماعتیں جماعتی خود غرضی اور خود بینی میں مبتلا ہیں یورپ اور امریکہ کی جمہوریتوں پر قومی خود غرضی کا بھوت سوار ہے، جس کے پاؤں کے نیچے چھوٹی اور کمزور قومیں سبزہ کی طرح پامال ہوتی رہتی ہیں

اس قومی خودغرضی نے ساری دنیا کو تجارت کی منڈی یا لوہار کی بھٹی بنا رکھا ہے اور ساری زمین کو ایک وسیع میدان جنگ میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس قومی خودغرضی کی خاطر بڑی سے بڑی بے اصولی اور بے آئینی روا ہے اس کے ادنیٰ اشارے پر لاکھوں بے گناہ انسانوں کو بے دریغ موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا ہے، ایک قوم پر دوسری قوم کو مسلط کر دیا جاتا ہے، بھیڑ بکریوں کی طرح ایک قوم کو دوسری قوم کے ہاتھ بیچ دیا جاتا ہے، متحد ملک کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے جاتے ہیں، یورپ کی اس قومی خودغرضی نے پہلے عربوں کو ترکوں کے خلاف ابھارا اور کل عرب سلطنت کا خواب دکھایا، پھر اسی خودغرضی نے شام جیسے چھوٹے ملک میں چار مستقل حکومتیں قائم کیں، پھر اسی نے یہودیوں کو وطن الیہود کا سبز باغ دکھایا۔ آج بھی فلسطین میں جو کچھ ہو رہا ہے اور اس کی گتھی جس طرح الجھتی جا رہی ہے وہ محض امریکہ، برطانیہ اور روس کی قومی خودغرضی کا نتیجہ ہے، ہندوستان میں سو برس سے جو کچھ ہوتا رہا ہے اور پھر آخر میں جس طرح اس امن پسند ملک کو قتل گاہ بنا کر چھوڑا گیا ہے وہ یا تو برطانیہ کی براہِ راست قومی خودغرضی کا کرشمہ ہے یا اس کی پیدا کی ہوئی اس بدترین قومی خودغرضی کا زہر یہاں کی آبادی کے جسم میں سو برس تک سرایت کرتا رہا ہے، مغربی تہذیب اور مغربی سیاست کی لائی ہوئی اس قومی خودغرضی نے ۴۷ء میں یہاں کے لوگوں کو اتنا اندھا اور دیوانہ بنا دیا کہ ان سے وہ غیر انسانی افعال صادر ہوئے جن کی نسبت سے چوپایوں اور درندوں کو بھی شرم آئے گی، اور آدم خود وحشیوں کی گردن شرم سے جھک جائے گی، اور زمانہ آیندہ کا مورخ ان واقعات کی تصدیق میں سخت پس و پیش کرے گا۔

پھر اس خودغرضی نے ساری دنیا میں اور ملک کے تمام طبقوں میں ایک مخصوص مزاج پیدا کر دیا ہے جس کا خاصہ ہے کہ انسان اپنے حقوق کے مطالبہ میں بڑا مستعد ہے اور فرائض و حقوق کے ادا کرنے میں سخت کوتاہ اور حیلہ جو، اس ذہنیت اور سیرت نے ساری دنیا میں انفرادی جماعتی اور طبقاتی کشمکش برپا کر دی ہے ہر شخص اپنا حق مانگتا ہے اور دوسرے کا حق ادا کرنے سے گریز کرتا ہے۔ اگر دنیا پر نظر ڈالی جائے تو ساری دنیا حقوق طلبوں کی ایک آبادی نظر آئے گی، جس میں حق طلبی

کا نعرہ تو ہر زبان پہ ہے لیکن ادائے فرض کا احساس کسی دل میں نہیں جس آبادی میں ہر شخص حق طلب ہو لیکن فرض شناس کوئی نہ ہو وہاں کی زندگی کی الجھنوں اور دقتوں کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اور وہاں کی کشمکش کو کوئی انسانی تدبیر یا تنظیم دور نہیں کر سکتی۔

ہم اس خود غرضی پر خواہ کتنے چیں بہ جبیں ہوں اور اس سے ہمیں خود اپنی روزمرہ کی زندگی میں خواہ کتنی مشکلات پیش آئیں وہ ہے بالکل ایک قدرتی چیز، جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس زندگی کے بعد کوئی زندگی نہیں۔ اس مادی زندگی کی لذتوں اور فائدوں کے سوا کسی اور حقیقت کا یکسر وجود نہیں۔ اور ہمارا سارا ادب، فلسفہ اور پورا ماحول اسی کی تلقین کرتا ہو، اسی کی مثالیں سند اور معیار کے طور پر پیش کر رہا ہو، سارا نظام حیات اسی محور کے گرد گردش کر رہا ہو، زندگی بعد موت کا ہر تصور ختم ہو چکا ہو۔ اخلاقی قدروں اور زندگی کی دوسری بلند اور لطیف تر حقیقتوں نے خالص مادی و جسمانی احساسات کے لیے جگہ خالی کر دی ہو، پیٹ اور جسم نے پھیل کر زندگی کی ساری وسعت گھیر لی ہو اور تمام دوسری حقیقتوں کو نگاہوں سے اوجھل کر دیا ہو وہاں انسان خود غرض کیوں نہ ہو؟ اور وہ اس اول و آخر زندگی کی لذتوں اور منفعتوں کو کس دن کے لیے اٹھا رکھے اور اس زندگی سے لطف اندوزی میں کس لیے بخل اور احتیاط سے کام لے؟ پھر جب اس کو کسی بالاتر نگرانی اور کسی قادر و توانا ذات اور کسی ہمہ بین و ہمہ دان ہستی کا بھی اعتقاد اور خوف نہ ہو تو وہ ان اغراض کے حصول کے لیے جو اس کی زندگی میں خوش حالی یا لذت و لطف پیدا کریں۔ ان اسباب و ذرائع کے اختیار کرنے میں کیوں پس و پیش سے کام لے جو اس کے لیے کسی وقت بھی ممکن ہو سکیں؟

اور پھر جب مادہ پرست سیاسی فلسفہ نے انسان کی زندگی کو ایک قوم اور ایک وطن کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے اور ہر ایسے تصور اور ہمدردی کو ذہن سے نکال دیا ہے جس کا دائرہ ایک قوم یا وطن سے زیادہ وسیع ہو، اور ہر ایسی چیز کو راستہ سے ہٹا دیا ہے جو انسانیت کا وسیع تر تصور اور زندگی کا غیر فانی تخیل پیش کرتی ہو تو انسانی فطری خود غرضی کی سطح سے کس طرح بلند ہو سکتی ہے اور وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے کسی جائز و ناجائز فعل کے ارتکاب سے کس طرح اختیار کر سکتی ہے؟

یہ خود غرضی اور مطلب پرستی اس موجودہ نظام معاشرت وسیاست کا مزمن روگ ہے جب تک اس کا ازالہ نہ ہو ظاہری انتظامات، اصلاحات وترقیات کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہیں، سیاسی طور پر ملک آزاد وخود مختار ہو یا غیر ملکی حکومت کے ماتحت جب تک ہماری سوسائٹی پر خود غرضی مسلط ہے، دولت وعزت کا عشق ملک کے تمام افراد پر چھایا ہوا ہے، ذمہ داری کا احساس افراد کے دلوں سے نکل چکا ہے اور معاشرہ کا قلبی رجحان زیادہ سے زیادہ لطف اندوزی فرضی ضروریات کے حصول اور خواہشات نفس کی تکمیل کی طرف ہے۔ عملاً وہ سوسائٹی زندگی کی حقیقی مسرتوں اور آزادی کے عملی نتائج سے محروم رہے گی۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ سوسائٹی پر ایک غیر طبعی فربہی چھا رہی ہے وہ اپنی ظاہری آرائش میں بھی ترقی کر رہی ہے۔ فاقہ کشی اور عریانی کا تناسب بھی کم ہو رہا ہے۔ اور بعض ملکوں میں معاشی ناانصافی کا خاتمہ ہو گیا ہے، تعلیم عام ہو رہی ہے نئے نئے شعبوں کی کثرت ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس سوسائٹی کو اندر سے روگ لگ چکا ہے جو اندر اندر سے اس کو گھلا رہا ہے، جب دلوں میں ناانصافی گھر کر گئی ہو تو محض معاشی ناانصافی کو مٹانے سے کسی ملک میں حقیقی انصاف اور عام ہمدردی پیدا نہیں ہو سکتی۔ معاشیات کے علاوہ بھی زندگی کے بہت سے میدان ہیں جن میں انسان کو انسان پر ظلم کرنے، اس کا حق دبانے اور کم سے کم اس کو تنگ کرنے کے پورے مواقع حاصل ہیں جب تک دلوں سے اس ناانصافی اور ظلم کی طرف رجحان اور خود غرضی کا بیج نہ نکالا جائے کوئی شہری نظام ظلم ناانصافی اور بددیانتی سے پاک نہیں ہو سکتا۔

ایشیا میں ابھی حال میں جو نئی خود مختار ریاستیں قائم ہوئی ہیں یا جن ممالک کو نئی نئی آزادی حاصل ہوئی ہے، وہ بھی اس حقیقت کو نظر انداز کر رہے ہیں کہ ملک کی خوش حالی اور قوم کی ترقی صرف زندگی کی ظاہری تنظیمات اور وسائل کے حصول میں نہیں ہے بلکہ اُن مقاصد کی صحت میں ہے جن کے لیے یہ وسائل استعمال ہوتے ہیں، رجحان کی درستی اور انصاف وہمدردی کے قلبی جذبات میں ہے اور یہ چیزیں کسی مشینی طریقہ اور سیاسی تنظیم سے نہیں پیدا ہوتیں۔ اگر یہ کسی مشینی طریقہ یا سیاسی

نظام سے پیدا ہوسکتیں اور وسائل زندگی کی فراہمی اور ملک کی ظاہری تنظیم حقیقی خوش حالی امن و اطمینان اور قلبی سکون کی ضامن ہوتی تو یورپ و امریکہ کی مستحکم و منظم سلطنتیں امن و سکون کا گہوارہ ہوتیں اور وہ ممالک جنت نظیر ہوتے مگر سب جانتے ہیں کہ ان ممالک کو حقیقی اطمینان نصیب نہیں وہاں کی اندرونی الجھنیں کوئی چھپا ڈھکا واقعہ نہیں۔

مقاصد کی صحت، رجحان کی درستی اور انصاف و ہمدردی کے قلبی جذبات کا سرچشمہ ایک صحیح و طاقتور اخلاقی و روحانی مذہب ہی ہے جو انسان کے جسم کے ساتھ اس کے دل پر بھی حکومت کرے جو اس کی خواہشات کو اپنے ضبط و نظم میں رکھے جو اپنی روحانی طاقت سے اس سے بنی نوع کے حق میں ایثار و قربانی کرا سکے جو اس محدود و مختصر زندگی کے علاوہ کسی ایسی غیر فانی زندگی کو اس کی نگاہ میں اس طرح حقیقت بنا سکے کہ اس کے شوق میں آدمی اس زندگی میں اعتدال و احتیاط سے کام لے جو اس کے سامنے کھانے پینے پہننے، اوڑھنے، دولت و عزت حاصل کرنے اور حیوانی تقاضوں کو انسانی عقل و ہنرمندی سے پورا کرنے کے علاوہ انسانیت اور زندگی کے کچھ اور معانی بتلا سکے اور انسان کی زندگی کے کچھ زیادہ بلند مقاصد انسان کے سامنے لا سکے، ایسے ہی مذہب کی صحیح تعلیم اس خود غرضی اور کوتاہ نظری کو زائل کر سکتی ہے جس سے ہمارا موجودہ نظام معاشرت وسیاست داغ داغ ہو رہا ہے۔

مبارک ہیں وہ ہاتھ جو مظلوم انسانیت کے جسم کی سوئیوں کو نکالنے کے بڑھیں۔ مگر یاد رہے کہ آنکھوں کی سوئیاں نکالے بغیر اس کو سکھ کی نیند اور دل کا چین حاصل نہیں ہو سکتا، آزادی، اور حکومتِ خود اختیاری کا حاصل کرنا بڑا ضروری کام اور اعلیٰ مقصد ہے۔ ملک سے فاقہ کشی، برہنگی اور افلاس کو دُور کرنا، معاشی ناانصافیوں کا خاتمہ کرنا اور ہر شخص کے لیے ضروری وسائل زندگی کا مہیا کرنا نہایت مبارک کام ہے اور جو لوگ اس میں حصہ لیں وہ انسانوں کے شکریہ کے مستحق ہیں لیکن ان کو اپنے کام کو بالکل ادھورا اور ناقص سمجھنا چاہیئے۔ جب تک انسانیت کے دل کی پھانس اور آنکھ کی کھٹک دُور نہ ہو، اس کا ضمیر خدا ترس اور پاکباز نہ ہو جائے اس میں

ذمہ داری کا احساس نہ پیدا ہو جائے، اس کی نظر شکم پروری اور تن پروری سے بلند ہو کر بنی نوع انسان کے عام فائدوں پر نہ ہو، اس میں وسعت نظری اور عالی حوصلگی نہ پیدا ہو جائے وہ ضروریات زندگی اور فضولیات زندگی میں فرق نہ کر سکے اور اس کو ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کرنے اور اپنے نفس کے خلاف کرنے میں دقت نہ ہو۔

کئی بار اس جسم کی سوئیاں نکالنے کے لیے انسانیت کے ہمدرد ہاتھ بڑھے لیکن ہر بار انہوں نے آنکھوں کی سوئیاں چھوڑ دیں اور رات ہو گئی، کسی ملک کو اس کے فرزندوں نے اپنی قربانیوں اور بہادری سے آزادی دلائی، کہیں ارادے کے پکے انسانوں نے جابر شخصی سلطنتوں کا تختہ اُلٹ کر ملک میں جمہوری نظام اور عوامی حکومت قائم کی لیکن دل کی پھانس دل ہی دل میں رہ گئی، ملک کا نظم و نسق کرنے والے بدل گئے مگر نظم و نسق کا طریقہ اور حکومت کی روح اور اس کا مزاج نہ بدلا۔ اب بھی کئی ملکوں میں معاشی انقلاب کی جدوجہد جاری ہے لیکن لوگ پیٹ کی سوئیاں دیکھ رہے ہیں اور آنکھوں کی سوئیوں کی طرف سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہیں، انسانیت فریاد خواہ ہے کہ رات آنے سے پہلے جسم کی سوئیوں کے ساتھ آنکھوں کی سوئیاں بھی نکال دی جائیں تاکہ اس کو حقیقی سکون، دیرپا راحت اور متوازن زندگی حاصل ہو ٭

سعید احمد رفیق

"الکندی"

حالاتِ زندگی

مشہور عرب مفکر الکندی کے حالاتِ زندگی کے متعلق ہماری معلومات کچھ زیادہ نہیں۔ بہر حال اتنا معلوم ہے کہ الکندی کندا کے شاہانِ یمن کی نسل سے تھا۔ اس کا باپ اسحق بن صباح بنو عباس کے تین خلفاء مہدی، ہادی اور ہارون کے زمانے میں کوفہ کا گورنر تھا۔ الکندی اسی زمانہ میں آٹھویں صدی کے آخر میں بمقام کوفہ پیدا ہوا۔ اس کا پورا نام ابو یوسف یعقوب ابن اسحق الکندی تھا۔ الکندی نے اپنی ابتدائی تعلیم بغداد اور بصرہ میں حاصل کی، اور اپنی زندگی کا کافی حصہ یہیں بسر کیا۔ حصولِ تعلیم کے بعد وہ دربارِ شاہی سے متعلق ہو گیا۔ لیکن اس بات کے متعلق وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ دربارِ شاہی میں کتنا عرصہ رہا۔ دربار میں شاہی طبیب ہونے کے علاوہ یونانی اور سُریانی زبانوں کی مختلف علوم کی کتابوں کے عربی میں تراجم کرنا اور دوسروں کے تراجم کی تصحیح کرنا بھی اس کے فرائض میں شامل تھا، اور کوئی تعجب نہیں کہ کوئی انتظامی عہدہ بھی اس کے سپرد ہو۔ "مامون" اور "معتصم" کے دربار میں الکندی کی بڑی عزت تھی۔ اس نے عرصۂ دراز تک یہاں خوش حالی کی زندگی بسر کی۔ اس کا یہ زمانہ نہایت آرام اور اطمینان سے گذرا۔ اور اس نے اپنی زندگی ارسطو کے فلسفہ کے مطالعہ اور تدریس کے لیے وقف کر دی۔ ارسطو اور دوسرے یونانی مفکرین کی کتابوں کے ترجمے کیے، ان کی شرحیں لکھیں، خلاصے تیار کیے اور خود بھی بہت سی کتابیں تصنیف کیں، فلسفہ کے مطالعہ نے اس کے خیالات میں پختگی اور ذہن میں جلا پیدا کر دی۔

الکندی بنو عباس کے مشہور خلفاء مامون اور معتصم کے زمانہ میں دربار سے متعلق تھا۔ اور

زبردست عزت کا مالک۔ اوّل الذکر خلیفہ کے دورِ حکومت کو تاریخِ اسلام کا روشن ترین باب خیال کیا جاتا ہے۔ اس عہد میں مسلمانوں نے علوم وفنون میں جس قدر ترقی کی، نہ اس سے پہلے اس قدر ترقی کی تھی اور نہ اس کے بعد۔ وہ ماہرین علم وفن کا صرف مربی نہ تھا بلکہ خود بھی مختلف علوم وفنون میں کا دسترس رکھتا تھا۔ بغداد علم وحکمت زبردست مرکز تھا۔ بیت الحکمت میں بہت سے نامور علماء تصنیف وتالیف اور ترجمہ کے کام میں مشغول تھے۔ تحریکِ اعتزال اپنی انتہائی بلندیوں پر تھی۔ معتزلہ آزادیٔ ارادہ کے قائل اور آزادخیال تھے۔ ماموں خود بہت آزادخیال تھا۔ لیکن تعجب ہے کہ اس آزادیٔ خیال کے باوجود امام احمد بن حنبل اور محمدؒ ابن نوح کو اختلاف رائے کی بنا پر سخت اذیتیں پہنچائی گئیں۔ بہرحال علم دوست حکمرانوں میں ماموں کا نام صفِ اول بلکہ سرفہرست نظر آتا ہے۔ یہی وہ زمانہ تھا جس میں الکندی نے اپنی زندگی کا کافی حصّہ بسر کیا اور فلسفہ اور مختلف علوم کی ترقی میں کوشاں رہا۔

لیکن معتصم اور واثق کے بعد آزادخیالی اور اعتزال کے خلاف ردِّ عمل ہوا۔ الکندی بھی اس ردِ عمل کی مصیبت سے نہ بچ سکا، وہ ایک آزادخیال مفکر اور مذہبی مسائل میں معتزلہ سے کافی متاثر تھا۔ اس کی آزادخیالی کی بنا پر متوکل سے اس کی شکایت کی گئی۔ اور اس پر الحاد کا الزام لگایا گیا۔ متوکل نے اس کی اور اس کے اسلاف کی خدمات کو نظرانداز کردیا۔ اسے سزا دی گئی اور وہ دربار سے نکال دیا گیا اور اس کی تمام کتابیں ضبط کرلی گئیں۔ کچھ عرصہ بعد اس کی کتابیں اسے واپس تو مل گئیں لیکن ذہنی پریشانی کے بعد، قید سے بھی وہ بچ گیا لیکن مصائب نے اسے گھیر لیا۔ اس کے بعد اس کی زندگی خلوت، عُزلت اور گمنامی میں بسر ہوئی۔ اسی حالت میں تقریباً ستّر (۷۰) سال کی عمر میں اس کی وفات ہوئی۔ فلوگل اس کا سن وفات ۸۶۱ء، (۲۴۷ھ) بتاتا ہے اور ناجی ایطالی کے خیال میں اس نے ۸۷۳ء، (۲۶۰ھ) میں وفات پائی۔ اکثر مورخین ناجی ایطالی کے خیال سے متفق ہیں اور عام طور پر اس کا سن وفات ۸۷۳ء ہی مانا جاتا ہے۔

الکندی کا زمانہ:۔ الکندی وہ پہلا مفکر تھا جو فلسفی کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ اس جماعت

پیش رو تھا جس نے فلسفۂ یونان اور یونانی مفکرین خصوصاً ارسطو کا براہِ راست یا تراجم کے ذریعہ مطالعہ کیا اور یونانی فلسفہ کو نہ صرف زندہ کیا، زندہ رکھا، بلکہ اسے بہت زیادہ ترقی دے کر یورپ کو اس سے روشناس کیا، انھوں نے عالمِ اسلام میں ارسطو، افلاطون اور دوسرے یونانی مفکرین کے نظریات کو عام کیا، اور اپنی تحقیقی، استدلالی اور تخلیقی صلاحیتوں سے اسے آگے بڑھایا، اور جو کچھ یونان وغیرہ سے حاصل کیا تھا، اس میں کافی اضافہ کرکے یورپ کو اس کی روشنی سے منور کیا۔ آٹھویں صدی تک ارسطو کی اکثر کتابیں سریانی تراجم کے ذریعہ عربی میں منتقل ہو چکی تھیں۔

"سیاسیات" ضرور ایک ایسی کتاب تھی جو ان مسلم مفکرین کے علم میں نہ تھی۔ اس کی بجائے افلاطون کی "ریاست" اور "قانون" مقبول تھے۔ کچھ کتابیں ایسی بھی تھیں جو ارسطو سے غلط طور پر منسوب کر دی گئی تھیں۔ مثلاً "الٰہیاتِ ارسطو" جو حقیقتاً فلاطینوس کی کتاب "اینیڈس" (ENNEADS) کے تین ابواب چہارم تا ششم کا ترجمہ تھی۔ اور "ڈی کوسس" (DE Causus) جو پروکلس کی "عناصر الٰہیات" کا خلاصہ تھی۔ بہرحال یونانی مفکرین کی اکثر کتابیں ان مسلم مفکرین کے علم اور مطالعہ میں تھیں لیکن آٹھویں صدی تک مسلم مفکرین یونانی زبان سے واقف نہ تھے۔ اس لیے انھیں مجبوراً سریانی تراجم اور شرحوں پر بھروسہ کرنا پڑا تھا۔ یہ تراجم اور شرحیں زیادہ تر نوفلاطینوں کے زورِ قلم کا نتیجہ تھیں۔ اور اس طرح کم از کم شروع میں یہ مسلم مفکرین، ارسطو، افلاطون اور دوسرے یونانی مفکرین کی کتابوں اور خیالات سے براہِ راست مستفید نہیں ہو سکے، بلکہ انھوں نے ارسطو وغیرہ کا نوفلاطونی عینک سے مطالعہ کیا۔ لیکن آہستہ آہستہ مسلمانوں نے خود یونانی زبان پر عبور حاصل کرکے بلا کسی واسطے کے یونانی مفکرین کا مطالعہ شروع کیا اور ان کی تصانیف کو عربی کا جامہ پہنایا۔ اس طرح مسلم مفکرین میں سے نوفلاطونیت آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی۔ کم از کم وہ ارسطو کے نظریات اور نوفلاطونیت میں واضح طور پر فرق کرنے لگے، اگرچہ کافی عرصہ تک مسلم فلسفیوں پر نوفلاطونیت کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور باقی رہا۔ علاوہ ازیں تصوف کے دوسرے دور میں نوفلاطونیت اسلامی تصوف میں در آئی اور اسلامی تصوف کو عجمی اثرات سے معمور کر دیا۔ یہی وہ عجمی تصوف ہے جس کی مجدد الف ثانی اور

ڈاکٹر اقبال نے نہایت شد و مد سے مخالفت کی اور ملت اسلامیہ کو اس کے مضر اثرات سے خبردار کیا۔

مسلم مفکرین پر بعض مرتبہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے صرف ارسطو تک اپنا مطالعہ محدود رکھا۔ اور دوسرے یونانی مفکرین کے نظریات پر نہ غور و خوض کیا اور نہ ان سے استفادہ کیا لیکن یہ اعتراض زیادہ صحیح نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فلاسفہ کی جماعت نے زیادہ تر ارسطو اور نو فلاطونیت پر اپنی توجہ مبذول رکھی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے دوسرے یونانی اور غیر یونانی مفکرین سے استفادہ نہیں کیا۔ انھوں نے ایک طرف ارسطو کے نظریات پر تنقید کی اور دوسری طرف ہیراکلوٹس، ایمپیڈوکلس، افلاطون، فیثاغورث سے استفادہ کیا۔ اور ان کے نظریات کو تنقیدی نقطہ نگاہ سے پیش کیا۔ انھوں نے نہ صرف مختلف مدارس فکر، اور مختلف مفکرین کا مطالعہ کیا، بلکہ ان نظریات کو ترقی دی، مختلف مسائل کو پیش کیا، اور ان پر اپنے نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی۔ اس ضمن میں مسلم مفکرین کی جو خدمات ہیں، ان کی تفصیلات کا یہ موقع نہیں۔ بہرحال ان سے انکار ممکن نہیں اور بقول ڈریپر "عربوں نے علمی طور پر یورپ کو بہت زیادہ متاثر کیا اور وہ زمانہ دور نہیں۔ جب مسیحی دنیا اس حقیقت کو ماننے پر مجبور ہو جائے گی۔"

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ الکندی عربی النسل تھا۔ رینان کہتا ہے "عجیب بات یہ ہے کہ ان فلاسفہ اور مفکرین میں جو عرب کہلاتے ہیں، صرف ایک ایسا فلسفی 'الکندی' ہے جو عربی النسل ہے۔ اس کے علاوہ باقی سب ایرانی ہسپانوی، اہل بخارا اور اہل سمرقند وغیرہ ہیں جو نہ صرف یہ کہ نسلی طور پر عرب نہ تھے، بلکہ ذہنی طور پر عرب نہ تھے۔" اولیری بھی اسی قسم کی بات کہتا ہے "عجیب بات یہ ہے کہ الکندی 'عربی فلسفہ کا باپ'، خود ان معدودے چند عربی فکر کے قائدین میں سے ہے جو نسلاً خالص عرب تھے۔ عالم اسلام کے حکما۔ اور فلاسفہ زیادہ تر نسلاً ایرانی، ترکی یا بربر تھے۔"

ڈی بور کے خیال میں "عربی النسل کا سب سے پہلا مسلم فلسفی ۔ الکندی ۔ عرب فلسفی کہلاتا

ہے۔ متقدمین شامی اور ایرانی تھے۔ اور متأخرین ترک اور بربر وغیرہ"۔ الفریڈ گلیوم الکندی کو پہلا اور آخر عرب فلسفی کہتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ الکندی کو پہلا اور آخر عرب فلسفی کہنا یا مفکرین میں صرف اسے عربی النسل قرار دینا غلط ہے۔ سید امیر علی نے اپنی کتاب "روح اسلام" میں اس نظریئے پر زبردست تنقید کر کے اسے غلط ثابت کیا ہے اور بتایا ہے کہ بہت سے فلاسفہ تاریخ دان، سائنس دان مفکرین، قواعد دان عربی النسل تھے۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ وہ پہلا عرب فلسفی اور مسلم فلسفہ کا موسس تھا۔ اس کے علاوہ اسے اور بھی بہت سے علوم مثلاً نفسیات، منطق، اخلاقیات، طب، فلکیات، ہندسہ، موسیقی پر دسترس حاصل تھی۔ اور ان تمام علوم پر اس نے متعدد کتب تصنیف کی ہیں۔

تصانیف

الکندی کے زمانے میں معتزلہ اپنی انتہائی بلندیوں پر تھے۔ مامون اس کا سرپرست تھا۔ اور وہ مذہبی اور علمی دنیا پر چھائے ہوئے تھے۔ الکندی نے بھی بحیثیت ایک معتزلی کے علمی دنیا میں قدم رکھا اور شروع میں ان ہی الہیاتی مسائل سے بحث کی، جو عام طور پر معتزلہ کے یہاں زیر بحث تھے لیکن جلد ہی وہ ان محدود مسائل سے آگے نکل گیا۔ وہ غالباً یونانی اور سریانی زبانوں سے واقف تھا۔ اس کی اس واقفیت نے اسے فلسفۂ یونان سے دوچار کیا۔ علاوہ ازیں اس زمانہ میں نہ صرف سریانی کے ذریعہ یونانی کتب کا عربی ترجمہ ہو رہا تھا۔ بلکہ یونانی سے بلاواسطہ بھی ترجمہ شروع ہو چکا تھا۔ "مامون" کے زمانہ میں الکندی یونانی اور یونانی زبانوں سے عربی میں مختلف کتابوں کے ترجمے کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔ اس نے یونانی کی کئی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا۔ ان کے خلاصے مرتب کیے اور ان پر شرحیں رقم کیں۔ ان کے علاوہ اس نے خود بھی بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ اسے بہت سے علوم پر دسترس حاصل تھی۔ فلسفہ میں تو تھا ہی وہ پہلا عرب فلسفی اور عربی فلسفہ کا موسس۔ اسے فلسفہ کی مختلف شاخوں، مابعد الطبیعات نفسیات، منطق، اخلاقیات سے دلچسپی تھی۔ ان کے علاوہ طب، فلکیات، موسیقی، ہندسہ، سیاسیات

کیمیا پر بھی اس نے کتابیں لکھیں۔ اس کی کل تصانیف کی تعداد تقریباً دوسو ستر ہے۔ لیکن اس کی بہت سی کتابیں تاحال دستیاب نہیں ہو سکی ہیں۔ اس نے ارسطو کی "مابعد الطبیعات" اور بطلیموس کے "جغرافیہ" کا ترجمہ کیا۔ "اقلیدس" کے عربی ترجمہ پر نظر ثانی کی۔ ارسطو کی "البرہان" (ANOLYTICA POSTERIORI) "المغالط" (SOPHISTICA ELENCHI) "معقولات" (CATEGORIES) اور "معذرت" (APOLOGY) (جس کا ارسطو کی تصنیف ہونا مشتبہ ہے) بطلیموس کی "الماجسطی" (ALMAGESTA) اقلیدس کی "عناصر" (ELEMENTS) پر شرحیں لکھیں۔ اور ارسطو کی "الشعر" (POETICA) اور "التفسیر" (HERMENEUTICA) اور زفریوس کی "ایساغوجی" (ISAGOGE) کے عربی میں خلاصے تیار کیے۔ ان کے علاوہ اس نے "الٰہیات ارسطو" کے عربی ترجمہ پر نظر ثانی بھی کی۔ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔ یہ کتاب حقیقتاً فلاطینوس کی کتاب "اینیڈس" کے تین ابواب کا ترجمہ تھی۔ لیکن الکندی نے اسے غالباً ارسطو ہی کی تصنیف سمجھا اور اس کے بعد بھی یہ کتاب کافی عرصہ تک ارسطو ہی کی تصنیف سمجھی جاتی رہی۔ مندرجہ بالا تراجم وغیرہ کے علاوہ اس نے بہت سی طبع زاد کتابیں بھی رقم کیں جن میں "عقل" اور "جواہر خمسہ" رسائل سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ سات یا آٹھ کتابیں موسیقی پر لکھیں۔ ان میں سے ایک کتاب جو اس وقت نایاب ہے، مغرب میں بہت مقبول تھی۔ اس نے تال (ایقاع) پر بھی ایک نہایت بلند کتاب لکھی تھی۔ آٹھ کتابیں بصریات پر تھیں مختلف معدنیات اور جواہرات پر بھی اس نے متعدد کتب رقم کیں۔ کیمیا گری کے خلاف اس نے دو کتابیں لکھیں۔ ان کے علاوہ اس نے اور بھی بہت سی کتابیں تصنیف کیں لیکن افسوس حادثاتِ زمانہ نے ہمیں ان میں سے اکثر سے محروم کر دیا ہے۔

نظریات

عرض کیا جا چکا ہے کہ الکندی اس جماعت کا پیش رو تھا جو مسلمانوں میں فلاسفہ کے نام سے مشہور ہے۔ الکندی نے فلسفہ کے جن مسائل کو پیش کیا، ان میں سے اکثر مسائل کو بعد کے مفکرین

فارابی، ابن سینا، ابن رشد وغیرہ نے اپنایا اور مسلم فلسفہ میں یہ مسائل بنیادی حیثیت اختیار کر گئے۔

افلاطون اور ارسطو میں تطابق۔

کندی اگرچہ یونانی زبان سے واقف تھا اور اس نے بعض نے یونانی کتب کا براہ راست عربی میں ترجمہ کیا، لیکن وہ ارسطو کی نوفلاطونی تشریحات سے کافی متاثر تھا، اس کے طبیعاتی، مابعد طبیعاتی اور نفسیاتی نظریات میں یہ اثرات صاف نمایاں ہیں۔ ارسطو اور اس کے نوفلاطونی شارحین کے علاوہ کندی، سقراط، افلاطونی اور فیثاغورث سے بھی خاصا متاثر تھا، سقراط کو وہ انسان کامل سمجھتا تھا۔ اس نے اس کی زندگی اور اس کے نظریات کے متعلق مفصل بحث کی ہے اور اس کی موت کا ذکر نہایت پُر درد انداز سے کیا ہے۔ اس نے نوفلاطونیوں کی طرح ارسطو اور افلاطون کے نظریات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ فارابی اور اس زمانے کے دوسرے مفکرین نے الکندی کی اس کوشش کو آگے بڑھایا۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں مفکرین کے نظریات کو باقاعدہ طور پر ممیز کرنے میں تقریباً تین صدیاں اور صرف ہوئیں۔ ایک طرف الکندی نے ارسطو اور افلاطون کے نظریات میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی اور دوسری طرف ارسطو کے نظریات کو قرآن کریم کے مطابق ثابت کرنا چاہا۔ عقیدہ کے لحاظ سے وہ پکا مسلمان تھا اور قرآن کریم کو صداقتِ کلی کا مجموعہ سمجھتا تھا اور بحیثیت فلاسفر وہ ارسطو کے نظریات کو صحیح مانتا تھا، اس لیے اس نے ارسطو کے نظریات کو قرآن کریم کی تعلیمات کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اور بعض مسائل مثلاً بقائے روح کے متعلق تاویلات پیش کیں۔ اس ضمن میں فارابی اور دوسرے بعض مفکرین نے بھی اس کی پیروی کی۔

ریاضی کی اہمیت

الکندی نے شروع میں ان مسائل سے بحث کی جو معتزلہ کے یہاں زیر بحث تھے لیکن فلسفہ کے مطالعہ سے اس کے دائرۂ فکر میں وسعت پیدا کی۔ اور اس نے فلسفہ کے بنیادی مسائل

پر توجہ مبذول کی. نویں صدی عیسوی میں فلسفۂ طبیعات بھی مفکرین میں مقبول ہو رہا تھا ، جسے بعد میں ابو بکر رازی اور اخوان الصفا نے کافی ترقی دی - یہ مفکرین فیثا غورث سے کافی متاثر تھے - الکندی نے اگرچہ ما بعد الطبیعاتی اور نفسیاتی مسائل کی طرف زیادہ توجہ دی لیکن وہ بھی افلاطون کی طرح فلسفہ کے لیے ریاضی کا مطالعہ لازمی قرار دیتا ہے اس کے خیال میں ایک فلسفی کے لیے ریاضی کا مطالعہ اس قدر لازمی اور ضروری ہے کہ اس کے بغیر فلسفہ کا مطالعہ ممکن نہیں - ریاضی کے مسائل کو ایک طرف اس نے علم الطب پر منطبق کیا - اور مرکبات ان کے اجزاء اور ان کے اثرات پر بحث کی اور دوسری طرف حواس اور مہیجات کے تعلق کو پیش کیا - اگرچہ وہ مہیج اور حس کے تعلق کو پوری طرح واضح نہ کر سکا ، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ پہلا مفکر ہے جس نے اس مسئلہ پر توجہ مبذول کی ، جسے موجودہ زمانے میں دبیر اور فشنر نے پوری طرح پیش کیا - نشاۃ الثانیہ کے مشہور مفکر کردان نے اسی مسئلہ کو پیش کرنے کی بنا پر کندی کا شمار سولھویں صدی تک کے بارہ عظیم ترین مفکرین میں کیا ہے -

خدا

مذہبی عقائد کے لحاظ سے وہ بہت حد تک معتزلی تھا - شروع میں اس نے انھیں مسائل پر بحث کی ، جو اس جماعت میں زیر بحث تھے - اس نے خدا کی وحدت اور عدل پر زور دیا ہے وہ اس نظریئے کا مخالف تھا جو اس زمانہ میں ہندی یا برہمنی نظریہ کہلاتا تھا اور جس کی رُو سے عقل کو حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ سمجھا جاتا تھا - وہ حقیقت تک پہنچنے کے دو ذرائع مانتا ہے ، عقل اور حواس - اس کے اس نظریہ کی اساس اُس کے نظریۂ روح پر استوار ہے - اس کے لحاظ سے روح ، عقل اور مادہ دونوں سے متعلق ہے - اور دونوں کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے بھی دو ذرائع ہیں - عقل اور حواس - تخیل ان دونوں کے درمیان واسطہ کا کام دیتا ہے - حواس کے ذریعہ ہم جزئیات کے متعلق معلومات حاصل کرتے ہیں اور عقل کے ذریعہ

کُل کے متعلق علم حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہیں اور ایک کے بغیر دوسرا عمل پیرا نہیں ہوسکتا لیکن اس کے باوجود وہ وحی کا قائل ہے اور اُسے عقل کے عین مطابق سمجھتا ہے ۔ وہ عقل اور وحی میں کسی قسم کا اختلاف ماننے کو تیار نہیں یہ دونوں حقیقت کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہیں اور اس لیے ان میں اختلاف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا ۔ عقل کا کام علّت العلل کو معلوم کرنا ہے اور ہمارا یہ مذہبی فرض ہے کہ ہم احکاماتِ خداوندی پر غور و خوض کریں جو وحی کے ذریعہ ہم تک پہنچائے گئے ہیں۔

اس نے مختلف مذاہب عالم کا مقابلہ کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ عالم ایک علت العلل، واحد اور ازلی قوت کی تخلیق ہے گو اس ضمن میں ہماری معلومات ہماری زیادہ رہنمائی نہیں کرسکتیں، بہرحال صاحبِ ادراک کا یہ فرض ہے کہ وہ اس علت العلل کو مانے ۔ خدا تعالےٰ نے اس طرف ہماری رہنمائی کی ہے اور اس مقصد کے لیے انبیاء بھیجے ہیں جن کی اطاعت میں نجات ہے ۔ اور جن کی غیر فرمانبرداری میں ابدی عذاب ۔

علّت و معلول

خدا تعالیٰ نے اس عالم کو تخلیق کیا ہے لیکن آفرینش کے اس سلسلہ میں خدا اور عالم کے درمیان بہت سے درمیانی واسطے پائے جاتے ہیں ۔ ان واسطوں میں سے سب سے اعلےٰ واسطہ عقل کا ہے اور اس کے بعد روح اور مادی عالم کا ۔ یہ اسی ترکیب سے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں ۔ عقل فعال روح انسانی کی علّت ہے اور روح مادی عالم کی ۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے ادنیٰ چیز کی علّت ہے لیکن کوئی معلول اپنی علّت پر اثر انداز نہیں ہوسکتا کیونکہ علّت اعلیٰ ہے اور معلول نسبتاً ادنیٰ ۔ صرف اعلےٰ اپنے سے ادنیٰ کو متاثر کرتا ہے ۔ ادنیٰ اعلیٰ پر کسی طریقہ سے اثر انداز نہیں ہوسکتا ۔ واقعاتِ عالم قانون علّت و معلول سے متعین ہوتے ہیں ۔ اگر ہمیں علّت کے متعلق مکمل معلومات حاصل ہوں تو نتیجۃً ہمیں معلول کے متعلق بھی

معلومات حاصل ہو جائیں گی۔ نہ صرف یہ بلکہ اس عالم کا ہر واقعہ باقی تمام واقعات کا آئینہ ہے۔ کیونکہ وہ جب ایک ہی قانون علت و معلول کے تحت عمل پیرا ہوتے ہیں۔

عقل اصل حقیقت ہے اور قوتِ فاعلی کی حامل ہے۔ مادہ عقل کے تحت ہے اور اُسے وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے جو عقل چاہتی ہے۔ عقل ربانی اور مادی عالم کے درمیان روح کا درجہ ہے جو مادی عالم کی تخلیق کا باعث ہے۔ روح انسانی، جو ہر عقلی غیر مادی اور غیر فانی ہے۔ یہ عقل ربانی کا مظہر ہے اور ایک طرف مادہ سے متعلق ہے اور دوسری طرف عقل ہے روح انسانی اگرچہ مادہ اور جسم سے متعلق ضرور ہے لیکن اپنے جوہر میں جسم سے بالکل آزاد ہے۔ وہ جسم انسانی کے ساتھ فنا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کا اصل تعلق عقل سے ہے۔ جو غیر فانی ہے۔

روحِ انسانی خواہشات عالم میں گھری ہوئی ہے جن سے وہ عہدہ برآ نہیں ہو سکتی اور اس لیے حقیقت عالم تک پہنچنا چاہتی ہے۔ لیکن اس دنیا میں حقیقت پہنچنا ناممکن ہے، کیونکہ یہ ہمیشہ تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ حقیقت تک پہنچنے کے لیے انسان کو عقل کو اپنا رہنما بنانا پڑتا ہے اور صرف عقل اس کی رہنمائی کر سکتی ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ عقل کی رہنمائی قبول کرے، خدا کا خوف دل میں رکھے، علم حاصل کرنے کی کوشش کرے اور نیک اعمال سر انجام دے۔

الکندی کے خیال میں موت کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے لیکن روح انسانی جو جسم انسانی میں عقلِ فعال کی وساطت سے نفوذ حاصل کرتی ہے، پھر اپنے اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے اور اس لیے غیر فانی ہے۔ اس لحاظ سے اس کا یہ نظریہ قرآن کریم کے عین مطابق ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ کندی اور دیگر مسلم فلاسفہ کا یہ نظریہ انفرادی روح کی بقاء کو ثابت نہیں کر سکتا۔ اور قرآن کریم کی تعلیم کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس نظریئے کے مطابق ایک فرد کی روح اپنی انفرادی حیثیت سے ختم ہو جاتی ہے اور صرف رُوح کُل کے ایک جزو کے طور پر باقی رہتی

ہے۔ اس طرح نہ اس کی انفرادیت اور وقعت باقی رہتی ہے۔ اور نہ جزا و سزا کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ فرد کی روح انفرادی حیثیت سے تو ختم ہی ہو جاتی ہے۔

عقل

الکندی نے عقل کے اس نظریہ کو پیش کیا جسے فارابی، ابن سینا اور ابن الشعر نے بعد میں ترقی دی۔ ارسطو نے "کتاب الحیوان" میں روح کے دو مدارج بیان کیے ہیں۔ عقل فعّال اور عقل انفعال۔ عقل فعال جسم انسانی کے ساتھ شروع ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اور عقل فعال رُوحِ کُل کے مظہر کے طور پر روح انسانی بھی عمل پیرا ہوتی ہے۔ ارسطو کے نو فلاطونی شارحین نے اس نظریہ کو آگے بڑھایا۔ اور کندی نے اس نظریہ کو مزید تقویت دی۔ وہ روح میں عقل کے چار مدارج بیان کرتا ہے۔

۱۔ عقل ہیولانی

۲۔ عقل بالفعل

۳۔ عقل مستفاد

۴۔ اور عقل فعّال

عقل ہیولانی۔ یہ انسان میں مخفی طور پر بالقوۃ موجود ہوتی ہے اور نہ صرف انسان بلکہ تمام جانوروں میں موجود ہوتی ہے۔ یہ حقیقتاً ارسطو کی "عام عقل" سے مشابہ ہے اس کے ذریعہ سے انسان مادی اشیاء کی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ وہ مخفی قوت ہے جس پر عقل کا دوسرا درجہ، عقل بالفعل عمل پیرا ہوتا ہے اور قوت کو عمل میں تبدیل کر دیتا ہے۔ مثلاً جو شخص لکھنا پڑھنا سیکھ چکا ہے اس میں لکھنے پڑھنے کی صلاحیت اور قوت پہلے سے موجود تھی۔ عقل بالفعل اس قوت کو فعلی حالت میں لے آتی ہے جو شخص لکھنا پڑھنا جانتا ہے بعد ہو وہ لکھتا پڑھتا ہے لیکن لکھنے پڑھنے کا یہ عمل عقل بالفعل کی وساطت سے ہوتا ہے۔ قوت کو عمل میں تبدیل کرنا عقل بالفعل کا کام ہے۔ عقل کا تیسرا درجہ عقل مستفاد ہے۔ لکھنے پڑھنے

مل کی جو عقل رہنمائی کرتی ہے، وہ عقل مستفاد ہے۔ یہ عقل فعال کے ذریعہ عمل کرتی ہے اور عقل فعال ہی کے اثر سے عقل مستفاد کا نشو و نما ہوتا ہے۔ عقل فعال استعداد خارجی ہے جو مدا کی طرف سے بصورت تنویر آتی ہے اور عقل انسانی کو نئی قوتیں بخشتی ہے۔ یہ انسانی جسم اور اس مختلف استعداد پر عمل پیرا ہوتی ہے لیکن خارجی ہونے کی بنا پر جسم سے آزاد ہوتی ہے کیونکہ س کے علم کا دار و مدار انسان کے ان ادراکات پر نہیں ہوتا جو وہ حواس کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ بلکہ اس کا تعلق خدا سے ہے جو اس کا صدور ذہن انسانی پر کرتا ہے۔

جواہر خمسہ

ارسطو کسی شے کے بیان کرنے کے لیے دس معقولات پیش کرتا ہے۔ جوہر، کمیت، کیفیت، ربط، مکان، زمان، محل، حالت، فعل اور انفعال۔

لیکن کندی اپنے 'جواہر خمسہ' کے مضمون میں مادہ، صورت، حرکت، زمان اور مکان کے تصورات پر بحث کرتا ہے۔

۱۔ مادہ وہ جوہر ہے جو دوسرے جواہر کو قبول کرتا ہے مگر خود مادے کو دوسرے جواہر بطور صفت کے قبول نہیں کر سکتے۔ دوسرے جواہر کی موجودگی کا انحصار مادہ پر ہے اور اگر مادہ کو ہٹا دیا جائے تو دوسرے چاروں جوہر زائل ہو جاتے ہیں۔

۲۔ صورت بغیر مادہ کے موجود نہیں ہو سکتی۔ یہ دو قسم کی ہوتی ہے۔ اول وہ جو مادہ کا جوہر ہوتی ہے اور اس کے لیے لازمی۔ یہ مادہ سے علیحدہ نہیں کی جا سکتی۔ اور دوسری وہ جو خود شے کے بیان کا کام دیتی ہے۔ صورت کی یہ قسم وہ استعداد ہوتی ہے جس کے ذریعہ ایک شے بے صورت مادہ سے پیدا ہوتی ہے۔ مادہ اپنی اصلی حالت میں مجرد مگر حقیقی ہوتا ہے لیکن دوسری صورت میں آنے یعنی بننے کے بعد یہ ایک صورت حاصل کر لیتا ہے اور غیر حقیقی بن جاتا ہے۔

۳۔ حرکت بھی صورت کی طرح بغیر مادہ کے ممکن نہیں۔ یہ چھ قسم کی ہو سکتی ہے۔ دو جوہر

کے تغیرات ہیں یعنی تعمیر و تخریب۔ دو کمیت کے تغیرات ہیں یعنی اضافہ اور کمی۔ ایک تغیر کیفیت کا ہے اور ایک مقام کا۔

۴۔ زمان، حرکت کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ ایک بات میں حرکت سے مختلف ہے زمان صرف ایک جہت میں آگے بڑھتا ہے۔ اس کے برخلاف حرکت کی مختلف جہتیں ہوتی ہیں۔

۵۔ مکان وہ سطح ہوتی ہے جو جسم پر محیط ہوتی ہے لیکن جسم کو ہٹانے کے باوجود مکان کا وجود ختم نہیں ہوتا۔ کیونکہ خلا ناممکن ہے۔ اور وہ خالی جگہ کسی اور شے مثلاً پانی ہوا وغیرہ سے پُر ہو جاتی ہے۔

کیمیا گری

الکندی کیمیا گری کے سخت خلاف تھا۔ اس نے اس کے خلاف دو کتابیں لکھیں اور ان میں ثابت کیا کہ کیمیا گری دھوکا ہے۔ وہ اس شغل کی مذمت کرتا، اسے عبث قرار دیتا اور دولت اور عقل کا دشمن سمجھتا ہے، اس کے خیال میں مصنوعی طریقہ سے کسی دھات کو سونے میں تبدیل کرنا ناممکن ہے۔ فارابی کیمیا گری کو مانتا ہے لیکن الکندی کی طرح ابن سینا بھی اس کے خلاف ہے۔ فارابی کے لحاظ سے تمام معدنیات بنیادی طور پر ایک ہی جنس سے متعلق ہیں اور ان میں جو فرق ہے وہ صرف عوارض کا اور اس فرق کو انسان دُور کر سکتا ہے۔ لیکن ابن سینا فارابی کے اس نظریہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کسی مصنوعی طریقہ سے مختلف معدنیات کو ان کی اعلیٰ ترین شکل میں تبدیل کر دینا (یعنی سونا بنانا) ناممکن ہے۔ اس کا صرف ایک طریقہ ہے اور وہ قدرتی ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ الکندی علم نجوم کا قائل ہے۔ اگرچہ مسلم مفکرین میں سے اکثر نے نجوم کی مخالفت کی ہے۔ لیکن الکندی اسے صحیح سمجھتا ہے اور یورپ میں وہ بحیثیت ماہر نجوم بھی مشہور ہے۔ اس کے خیال میں نجوم، فلسفہ اور حکمت کی ایک شاخ ہے، اور وہ اس کی بنیادیں ریاضی اور طبیعات پر استوار کرتا ہے، وہ ان چند مفکرین میں سے ایک ہے جنھوں نے علم نجوم کو باقاعدہ علمی شکل دینے کی کوشش کی ہے۔

اہمیت

الکندی وہ پہلا مفکر تھا جو مسلمانوں میں فیلسوف کے لقب سے مشہور ہے اس نے یونانی فلسفہ کو مسلمانوں میں عام کیا۔ اور مشرق و مغرب میں ایک ایسی جماعت کا پیش رو بنا، جس نے عام طور پر ان ہی مسائل پر بحث کی اور انھیں آگے بڑھایا، جنھیں الکندی نے سب سے پہلے پیش کیا تھا۔ مشرق میں اس جماعت کے مشہور نمائندے فارابی اور ابن سینا تھے۔ اور مغرب میں ابن اشعر۔

مسلمانوں میں وہ بحیثیت ایک فلسفی اور ارسطو کے شارح کے مشہور ہوا۔ لیکن یورپ میں وہ فلسفی سے زیادہ ماہر طب اور ماہر علم نجوم مانا گیا۔ اور یورپ میں وہ اسی حیثیت سے زیادہ مشہور ہوا۔ قرون وسطیٰ میں اس کی کچھ کتابوں کے لاطینی میں ترجمے ہوئے ہیں جن سے راجر بیکن خاص طور سے بہت متاثر ہوا۔

بہر حال یورپ میں الکندی کو وہ شہرت، عزت اور منزلت حاصل نہ ہوسکی جس کا وہ حقیقتاً مستحق تھا اور وہ اس کی سب سے بڑی وجہ اس کی اکثر تصانیف کا نیست و نابود ہو جانا ہے!

اقبال احمد اعظمی

حضرت امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت امام اوزاعی دوسری صدی ہجری میں بلند پایہ فقیہی و محدث اور بڑے صاحب داع و تقویٰ بزرگ تھے، اللہ کا ذکر، قرآن مجید کی تلاوت، طالبین کو حدیث سنانا اور قرآن و سنت سے مسائل کا استنباط کرنا اور خلق اللہ کو بتانا ان کا ہر وقت مشغلہ تھا۔ اہل دنیا سے بے نیاز اور اُن کے پاس آنے جانے سے پرہیز کرتے تھے۔ اور عباسی خلفاء کے دور میں بنو اُمیّہ کے خون کو جس طرح حلال اور سستا سمجھ لیا گیا تھا، اس سے سخت بیزار تھے۔ اور ہر ایسے موقع پر مسلمان کے خون کی حُرمت کے سلسلہ میں رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان کرتے تھے۔

ایک دن خلیفہ ابو جعفر منصور نے انھیں اپنے دربار میں طلب کیا، امام سمجھے کہ شاید اب میرا وقت قریب آ گیا۔ لیکن بات اَور تھی، بہرحال دربار میں پہنچے، سلام کیا اور خود پوچھا کہ امیر المومنین آپ کیا چاہتے ہیں؟"

"مَیں آپ سے دین کی باتیں سیکھنا چاہتا ہوں" منصور نے جواب دیا۔

"غور سے سنیئے اور جو کچھ میں عرض کروں اسے ہرگز نہ بھولیئے" امام نے جواب دیا۔

"مَیں کیسے بھُول سکتا ہوں جب کہ آپ کو میں نے اسی غرض کے لیے تکلیف دی ہے۔ منصور نے عرض کیا۔ امام بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ مگر عمل بھی شرط ہے۔" اور پھر وعظ شروع فرمایا۔

اے امیر المومنین! مجھ سے مکحول نے ابن بسر سے سُن کر یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا کہ "جس بندہ کے پاس اللہ کی طرف سے اس کے دین کے بارے میں کوئی نصیحت آئی اور اس نے اسے شکر کے ساتھ قبول کیا تو وہ اللہ کی طرف سے اس بندہ پر نعمت ہے اور اگر اس نے اللہ کی اس نعمت کی قدر نہیں کی تو وہی نعمت اس کے خلاف حجت بن گئی جس کی وجہ سے اس کے گناہ میں اور اس کے اوپر اللہ کی ناراضی میں اضافہ ہوتا رہے گا۔"

"اے امیر المومنین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جو حاکم اپنی رعیت پر ظلم کرتا ہے اللہ تعالیٰ نے اس پر اپنی جنت حرام کردی ہے۔"

"اے امیر المومنین! جس نے حق کو گوارا نہ کیا اس نے (گویا) خدا سے بیزاری کی، بیشک اللہ حق مبین ہے۔"

"اے امیر المومنین! آپ پہلے تنہا اپنے نفس کے ذمہ دار اور جواب دہ تھے، پھر آپ دوسرے انسانوں پر حاکم ہوئے، جن میں سرخ وسیاہ، کافر اور مسلمان ہر طرح کے ہیں، اب آپ ان میں ہر ہر فرد کے ذمہ دار ہیں، اور ہر ایک شخص کا آپ کے عدل میں حصّہ ہے۔ سوچیے کہ اس دن آپ کس حال میں ہوں گے جب آپ کی رعیت کے سارے طبقے آپ کے پیچھے لگے ہوں گے اور ہر ایک آپ کے ظلم اور آپ کی سختیوں کا (جو اس کو آپ سے پہنچی ہیں) بدلہ آپ سے طلب کر رہا ہوگا۔"

"اے امیر المومنین! نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مومنین پر مہربان اور ان کے ہمدرد وغمخوار تھے آپ ان کے اوپر دروازہ بند نہیں فرماتے تھے۔ ان کے آرام سے خوش اور ان کی تکلیفوں سے رنجیدہ ہوتے تھے۔"

ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بدوی سے نادانستگی میں اذیت پہنچی اور آپ نے اس سے اس کا بدلہ لے لیا۔ حضرت جبرئیل آپ کے پاس آئے اور عرض کیا۔ اے محمدؐ! اللہ نے آپ کو جبّار اور متکبر بنا کر نہیں بھیجا ہے۔" آپ نے بدوی کو بلایا اور فرمایا کہ مجھ سے قصاص لو۔ وہ اس کے لیے آمادہ نہیں ہوا اور عرض کیا! یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان! میں نے آپ کو معاف کیا، میں تو ایسا اس وقت بھی نہ کرتا جب میری جان پر بن آتی۔" تو رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دعائے خیر فرماکر رخصت کیا !

" اے امیرالمومنین ! اگر ملک آپ سے پہلے خلیفہ کے ہاتھ میں باقی رہتا تو آپ کو نہ ملتا۔ ایسے ہی آپ کے لیے بھی باقی نہیں رہے گا جیسا کہ آپ سے پہلے لوگوں کے لیے باقی نہیں رہا "

امیرالمومنین ! کیا آپ کو معلوم ہے کہ آپ کے دادا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اعمالنامہ سے متعلق اس آیت کے بارہ میں کیا کہا ہے ۔

" ما لھذا الکتاب لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاھا "

(کیسی ہے یہ کتاب جس نے نہ کوئی چھوٹی بات چھوڑی نہ بڑی، سب ہی کو سمیٹ لیا ہے)

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ صغیرہ (چھوٹی چیز میں تبسم جیسی چیزیں شامل ہیں اور کبیرہ (بڑی چیز) میں ضحک یعنی آواز سے ہنسنا جیسی چیزیں شامل ہیں۔ پھر خیال فرمائیے کہ انسان جو کچھ ہاتھوں سے کرتا اور زبان سے کہتا ہے وہ اعمالنامہ میں کیسے درج نہ ہوگا۔

" اے امیرالمومنین ! حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر فرات کے کنارے ایک بکری کا بچہ بھی کھو کر مرجائے گا تو مجھے ڈر ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے بارہ میں بھی مجھ سے سوال کریں گے "

سوچیے کیا اللہ تعالیٰ آپ سے اس شخص کے بارے میں سوال نہیں کریں گے جو آپ کی حکومت میں رہ کر آپ کے عدل و انصاف سے محروم رہے گا ؟"

" امیرالمومنین ! کیا آپ کو معلوم ہے کہ آپ کے دادا نے اس آیت کا کیا مطلب بیان فرمایا ہے

"یا داؤد انا جعلنٰک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھویٰ"

(اے داؤد ہم نے تجھے زمین میں (اپنا) خلیفہ بنایا، تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کر اور (نفس کی) خواہش کی اتباع نہ کر)

انھوں نے فرمایا کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ اے داؤد جب فریقین تمہارے سامنے بیٹھیں ان میں کسی ایک کی طرف کسی وجہ سے تمہارے نفس کا میلان ہو تو تم اس کی بھی تمنا نہ کرو کہ کاش یہ شخص کامیاب

ہو جاتا، اگر تم ایسا کرو گے تو ہم دفتر نبوت سے تمہارا نام مٹا دیں گے، پھر نہ تم ہمارے خلیفہ رہو گے اور نہ تمہارے لیے کوئی عزت ہو گی — اے داؤد! ہم اپنے پیغمبروں کو اپنے بندوں کا نگران بنا کر بھیجتے ہیں، کہ وہ زیادتی کرنے والوں کو دباتے اور کمزوروں کو ان کا حق دلاتے ہیں۔

"اے امیر المومنین! آپ پر ایک ایسی ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ اگر اس کو آسمان و زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا جاتا تو وہ اس کا بوجھ اٹھانے سے انکار کر دیتے اور (اگر ان پر ڈال دیا جاتا) تو وہ اس کی وجہ سے پھٹ جاتے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار میں سے ایک کو صدقہ وصول کرنے کے لیے (کسی جگہ کا) عامل مقرر کیا، چند دنوں کے بعد دیکھا کہ وہ گھر ہی پر ہیں، فرمایا کہ "تمہیں اس کام سے کس چیز نے روکا؟ کیا تمھیں یہ معلوم نہیں کہ تمہارے لیے اس کام میں جہاد کرنے کا اجر ہے؟"

انصاری نے کہا کہ میں نے سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (بندوں کے امور سے متعلق) ہر حاکم کو قیامت کے دن لا کر ایک ایسے پل پر کھڑا کیا جائے گا جس کے نیچے آگ ہو گی، وہ پل اس شخص کو ایک جھٹکا دے گا جس سے اس کے جسم کا جوڑ جوڑ الگ ہو جائے گا پھر اسے اپنی حالت پر لوٹا دیا جائے گا، اور اس کا حساب ہو گا۔ اب اگر وہ شخص اچھا ہے تو اپنی اچھائی کی بنا پر نجات پائے گا، اور اگر برا ہے تو پل پھٹ جائے گا اور اس شخص کو لیے جہنم میں گر جائے گا۔ پھر وہ اس آگ میں ستر سال رہے گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ حدیث تم نے کس سے سنی؟ انصاری نے کہا "حضرت ابوذر و حضرت سلمان (رضی اللہ عنہما) سے" حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں سے دریافت کیا۔ انھوں نے بتایا کہ "ہاں ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث سنی ہے"۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ چیخ اٹھے "واعمراہ من یتولاھا بما فیھا" (ہائے عمر! تیرا کیا انجام ہونے والا ہے! کون ہے جو اس خلافت کی ذمہ داری اپنے اوپر لے)۔

خلیفہ ابوجعفر نے اپنا رومال اٹھا کر اپنے منہ پر رکھا اور دھاڑ مار کر رونے لگا۔ امام بھی رو پڑے۔

اور برابر فرماتے رہے۔

"اے امیر المومنین! آپ کے دادا حضرت عباس (رضی اللہ عنہ) نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مکہ اور طائف کی امارت مانگی تو آپؐ نے فرمایا:

اے عباس! اے نبی کے چچا! ایک زندہ نفس غیر محدود امارت سے بہتر ہے۔

پھر فرمایا۔ اے عباس! اور اے صفیہ! نبی کی پھوپھی! میں تمھیں اللہ کی طرف سے کچھ بھی مستغنی نہیں کر سکتا، تم جان لو کہ تمھیں تمھارا ہی عمل کام آئے گا اور مجھے میرا عمل۔"

"اے امیر المومنین! سب سے سخت کام اللہ کے لیے حق پر قائم رہنا ہے، اور سب سے بڑی نیکی اللہ کے نزدیک تقویٰ ہے۔ جو شخص اللہ کی اطاعت کے راستہ سے عزت طلب کرتا ہے۔ اللہ تعالےٰ اسے بلند کرتے ہیں اور جو شخص اللہ کی معصیت کے راستہ سے عزت طلب کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے ذلیل کر دیتے اور گرا دیتے ہیں۔"

"یہ میری نصیحت ہے ۔ والسلام علیک"

محمد بن مصعب کا بیان ہے کہ جب امام رخصت ہونے لگے تو خلیفہ ابو جعفر منصور نے کچھ نذرانہ پیش کرنا چاہا، امام نے اس کے لینے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ "مجھے اس کی ضرورت نہیں میں اپنی نصیحت کو ساری دنیا کے خزانوں کے عوض بھی نہیں بیچ سکتا۔"

شاہ فیصل سے انٹرویو

پچھلے دنوں سعودی عرب کے شاہ فیصل نے برطانوی ٹیلیویژن کے رپورٹر مسٹر ایلن ہارٹ کو ایک انٹرویو دیا۔ رپورٹر کے سوالات اور شاہ فیصل کے جوابات ذیل میں درج ہیں :۔

سوال :۔ عدن سے برطانیہ کی واپسی کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے ؟ ۔ اگر برطانوی افواج جنوبی عرب سے ہٹ جائیں تو آپ کی رائے میں اس سے امن کی صورت حال بہتر ہو جائے گی ، اور یا خراب ؟

جواب :۔ دراصل ہماری خواہش یہ ہے کہ جنوبی عرب کو مکمل آزادی حاصل ہو جائے ۔ رہا جنوبی عرب کا رویہ ، تو اس کا انحصار وہاں کے عوام کی اہلیت پر ہے ۔ یہ ان کی اپنی ذمہ داری ہے کہ وہ قومی اتحاد پیدا کریں اور اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے باہم متفق رہیں ۔

سوال :۔ اگر ۱۹۶۸ء میں برطانیہ کی واپسی کے بعد سعودی عرب کی دشمن طاقتیں جن کی مثال میں مصر کو پیش کیا جا سکتا ہے ۔ جنوبی عرب پر اپنا تسلط جمانا چاہیں تو کیا آپ ان کو روکنے کے لیے کوئی کارروائی کریں گے اور اگر کریں گے تو وہ کارروائی کیا ہوگی ؟

جواب :۔ پہلے تو میں یہ کہوں گا کہ ہم متحدہ عرب جمہوریہ کو سعودی عرب کا دشمن ہی نہیں سمجھتے ، بلکہ ہم ایک دوسرے کو اپنا بھائی سمجھتے ہیں ۔ میرے خیال میں دونوں ملکوں کا اور ان کے عوام کا مفاد اسی میں ہے کہ سب کے اندر ہی مفاہمت پیدا ہو ۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ متحدہ عرب جمہوریہ جنوبی پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے ۔ عرب ہونے کے ناطے ہم سب کو اس بات سے دلچسپی ہے کہ جنوبی عرب کو آزادی ملے ، اس کی اپنی حکومت ہو ، اور وہاں کے عوام کو حق خود ارادیت

استعمال کرنے کا موقع ملے۔ کسی دوسرے ملک کے اندرونی معاملات میں مداخلت کرنا، اس پر تسلط جمانے کی کوشش کرنا ہم میں سے کسی کے لیے بھی سُود مند نہیں ہے۔

سوال:- اگر صدر ناصر یمن کی طرح جنوبی پر بھی اپنا تسلط جمانا چاہیں تو کیا آپ اس کے سیاسی کو اپنے مفادات کے لیے بہتر نہ سمجھیں گے؟

جواب:- مَیں پھر کہوں گا کہ ان مسائل کا تعلق جنوبی عرب کے عوام اور ان کے حقِ خود اختیاری سے ہے۔

سوال:- اگر آپ متحدہ عرب جمہوریہ کو اپنا دشمن نہیں گردانتے تو آپ نے سعودی عرب کے نئے دفاعی بجٹ کے لیے دس کروڑ پونڈ اسٹرلنگ کے اخراجات کیوں منظور کیے ہیں؟

جواب:- ہتھیار خریدنے اور قومی دفاع مضبوط کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ تیاریاں متحدہ عرب جمہوریہ یا کسی اور ملک کے خلاف کی جا رہی ہیں۔ ہر ملک کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنا دفاع مضبوط کرے۔

سوال:- ۲۳ جنوری ۱۹۶۳ کو آپ نے اپنے عوام کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا "جو لوگ تمہاری دوستی کے خواہش مند ہیں اُن کے لیے تم صاف اور شیریں شہد ہو اور جو کوئی تم پر حملہ کرنے کی جرأت کرے اس کے لیے تم زہر ہلاہل ہو" آپ نے یہ بیان کیوں دیا تھا؟

جواب:- یہ ایک فطری بات ہے کہ ہر ملک کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ جو اس کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھائے وہ اس کا دوست بن جائے، اور جو اس سے دشمنی رکھے وہ اس سے مقابلہ کرنے کے لیے تیار رہے۔

سوال:- وزیر اعظم روس مسٹر کوسی گن کے حالیہ دورۂ مصر کو آپ کس قدر اہمیت دیتے ہیں؟

جواب:- جہاں تک میرا تعلق ہے، مجھے اس دورہ میں کوئی حیرت انگیز چیز نظر نہیں آئی۔ ہر سربراہِ مملکت کو کسی بھی ایسے ملک کا دورہ کرنے کا حق حاصل ہے جہاں اسے مدعو کیا جائے یا وہ خود جانا چاہے۔

سوال :۔ کیا آپ کے خیال میں صدر ناصر اور مسٹر کوسی گن میں براہ راست گفتگو کے بعد روسی لیڈر پھر مشرق وسطیٰ میں نفوذ کریں گے ؟

جواب :۔ پہلے ہم خود اس مسئلہ پر روسیوں کے مفاد کے نقطۂ نظر سے غور کریں گے ۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ان علاقہ میں نفوذ کی کوشش کرنا روسیوں کے لیے مفید ہے کیوں کہ جو ملک بھی اس طرح کی کوشش کرتا ہے وہ اس امر سے اچھی طرح واقف ہو کر غیر ملکی اثرات کا دورہ ختم کر چکا ہے اور ہم واقعات کا دھارا بدل نہیں سکتے ۔

سوال :۔ مغربی نامہ نگار اس بات پر متعجب رہتے ہیں کہ صدر ناصر آپ کے بارے میں بیان دیتے وقت اکثر ناشائستہ انداز اختیار کرتے ہیں ۔ اور صدر ناصر کے بارے میں آپ کا انداز گفتگو انتہائی نرم ہوتا ہے ۔

جواب :۔ مجھے اس بات میں کوئی تعجب نظر نہیں آئی ۔ کیوں کہ ہر شخص کا ایک طریقہ ہوتا ہے جسے وہ اپنے لیے پسند کرتا ہے ۔

سوال :۔ قاہرہ والے اور اکثر مغربی مبصرین اسلامی استحکام کی آپ کی تحریک کو صدر ناصر کے خلاف اسٹنٹ سمجھتے ہیں ۔ کیا یہ صحیح ہے ؟

جواب :۔ یہ سوچنا معقولیت کے سراسر خلاف ہے ۔ صدر ناصر مسلمان ہیں اور یہ سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ مسلمانوں کے اجتماع کی دعوت کس مسلمان کے خلاف ہو گی ۔ صدر ناصر مسلمانوں کے ممتاز لیڈر ہیں ۔ پھر مسلمانوں کے اجتماع کی دعوت ان کے خلاف ہو سکتی ہے ۔

سوال :۔ لیکن صدر ناصر یہ سمجھتے ہیں کہ آپ ان کو راہ سے ہٹانے کا منصوبہ بنا رہے ہیں ۔ آپ کی رائے میں وہ ان خطوط پر کیوں سوچ رہے ہیں ؟

جواب :۔ صدر ناصر کے ذہن میں کیا ہے ؟ یہ میں نہیں سمجھ سکتا ۔ لیکن اگر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام اور عالم کو جمع کرنے کی کوشش ان کے خلاف ہے تو وہ غلطی پر ہیں ۔ کیوں کہ ایسی دعوت میری ذمہ داری ہے ۔ بلکہ میں کہوں گا کہ اسلام کی دعوت دینا ہر مسلمان کا فرض ہے ۔

سوال :۔ سعودی عرب اور برطانیہ کے درمیان تعلقات کی سرد مہری ختم ہو رہی ہے ۔ کیا دونوں ملکوں کے تعلقات میں مزید اصلاح کی توقع ہے ۔

جواب :۔ ہم سعودی عرب اور برطانیہ کے درمیان مفاہمت کے خواہش مند ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ دونوں ملکوں کے درمیان اہم اختلافات ہیں۔ اور ایسے مسائل ہیں جو اب تک حل نہیں ہو سکے۔ ہمیں امید ہے کہ مفاہمت کا موجودہ دور آج ان مسائل کے حل کے لیے زیادہ سازگار ماحول پیدا کرنے میں مدد کرے گا۔

سوال :۔ اب آپ سے سعودی عرب کی صورت حال پر روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گا کیا آپ کی رائے میں ایسا وقت آسکتا ہے جب جمہوری آئین تمام عوام کے لیے آزادانہ انتخاب کا موقع فراہم کرے ؟

جواب :۔ ہمارے اپنے یقین کے مطابق موجودہ سلطنت جمہوری نظام حکومت کی صحیح نمائندہ ہے جو شریعت اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ اس میں سب کو مساویانہ حقوق حاصل ہیں ۔ سب کے لیے اجتماعی انصاف ہے ۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے ملک میں نہ طبقہ وزارت ہے اور نہ ایسے استحقاقات ہیں جو ایک کو حاصل ہوں اور دوسرا اُن سے محروم رہے ۔ تمام لوگ شریعت کے سامنے مساوی درجہ کے حامل ہیں اس لیے ہمیں یقین ہے کہ جمہوریت کے صحیح ترین شکل کے نمایندے ہیں ۔

سوال :۔ لیکن آپ یہ کیسے سمجھتے ہیں کہ آپ عوامی خواہشات کی صحیح نمایندگی کرتے ہیں جب کہ اس کے ثبوت کے لیے اب تک انتخابات نہیں کرائے گئے ۔

جواب :۔ کیوں کہ ہر شہری کو حق حاصل ہے وہ کسی بھی وقت مجھ سے ملاقات کر سکتا ہے اور میرے سامنے اپنی رائے، درخواست یا شکایت پیش کر سکتا ہے ۔

سوال :۔ آپ سماجی اصلاحات خیالی رفتار سے نافذ کرنا چاہتے ہیں، لیکن مغرب میں کہتے ہیں کہ اصلاحات سے انقلاب آسکتا ہے ۔ اگر آپ لوگوں کو وہ کچھ دیں گے جو انھیں پہلے نہ ملا تھا تو

وہ دوسری چیزیں بہت جلد حاصل کرنا چاہیں گے۔

جواب:۔ ہم سوچے سمجھے منصوبے کے ماتحت چل رہے ہیں۔ عوام کی خواہشات کے مطابق کام کر رہے ہیں۔ اور ہمیں ان کی کوئی ایسی رائے قبول کرنے میں باک نہیں جو ان کے مفادات اور ان کے مذہب کے خلاف ہو۔

سوال:۔ بعض مغربی مبصرین آپ کو مشرق وسطیٰ میں برطانیہ کے سمٹتی ہوئی طاقت کا نمایندہ سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں آپ مشرق وسطیٰ میں طاقت کا توازن برقرار رکھنے کی آخری امید ہیں۔ کیا آپ بھی اپنا یہی کردار سمجھتے ہیں؟

جواب:۔ سب سے پہلے ہم اپنے علاقہ میں کسی بھی بیرونی اثر کو برداشت نہیں کر سکتے۔ دوسرے ہم پورے زون کے عین وسط میں ہیں۔ نہ ہمارا یہ عزم ہے اور نہ خواہش ہے کہ ہم کسی اور علاقہ میں اپنا اثر جمائیں۔ ہم صرف اس بات کے خواہش مند ہیں کہ ہم اپنے پڑوسیوں اور بھائیوں سے اچھے تعلقات قائم رکھیں۔

سوال:۔ سب سے آخر میں یہ کہوں گا کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں، کہ آپ بہت محنت کر رہے ہیں۔ کیا واقعی آپ کے کاندھوں پر اتنا بوجھ پڑ گیا ہے جو جسے کوئی شخص تنہا نہیں اُٹھا سکتا۔

جواب:۔ مجھے کسی قسم کی تکان کا احساس نہیں ہوتا۔ ویسے بھی مجھے پورا یقین ہے کہ جب تک میں دین اسلام کی خدمت کرتا رہوں گا مجھے کسی قسم کی تکان محسوس نہ ہو گی۔

کشمیر کی سرگذشت

(۳)

اقوام متحدہ میں

قبل ازیں براہِ راست گفت وشنید کے دَوران میں وزیر اعظم لیاقت علی خاں نے اپنے ایک تار مورخہ ۱۹ ر نومبر ۱۹۴۷ء کو بھارتی وزیر اعظم کے مسئلہ کشمیر کے بارے میں رجعت پسندانہ اور غیر تعمیری رویہ پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے لکھا تھا:

"آپ نے جو موقف اختیار کیا ہے اس کے پیش نظر میں پُرامن تصفیہ کا اس کے سوا اور کوئی حل نہیں پاتا کہ یہ سارا مسئلہ اقوام متحدہ کے سامنے پیش کر دیا جائے۔
میں نے آپ کو اپنے ایک اخباری بیان کی نقل جو ۱۶ ر نومبر کو دیا گیا تھا، اور جس میں یہ تجویز پیش کی گئی تھی۔ امید ہے آپ اس امر سے اتفاق کریں گے کہ موجودہ حالات میں یہی اس مسئلہ کا منصفانہ اور پُرامن حل ہے۔

بھارتی وزیر اعظم نے دو دن بعد اس مراسلہ کا جو جواب بھیجا اس میں اس اقدام کے موثر ہونے پر شبہ ظاہر کیا گیا تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ بھارت نے مسئلہ کشمیر میں جو انتظامیہ قائم کی ہے وہ ریاست میں پیدا ہونے والے تمام ہنگاموں سے نمٹ سکتی ہے۔ (وزیر اعظم پاکستان نے اپنے مراسلہ میں مسلمانوں پر مظالم کا ذکر کیا تھا) اور یہ کہ اس نے خود رائے شماری کا وعدہ کیا ہے۔ لیاقت علی خان کے ذہن میں یہ بات بالکل روشن تھی (جو صاحبِ نظر ہونے کی ایک نادر مثال ہے) کہ بھارت کا رائے شماری کا وعدہ صرف عالمی رائے پر اثر ڈالنے کی غرض سے ہے۔ اور وہ اسے پورا کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا ـــــ لہٰذا کچھ دن بعد برطانوی وزیر اعظم کے نام ایک

بحری تار میں انھوں نے اس تنازعے کو اقوام متحدہ کے سامنے پیش کرنے کی رائے کا اعادہ کیا۔ ایک ماہ بعد نہرو نے پھر لکھا کہ اُن کی رائے میں اقوام متحدہ کچھ ایسی مددگار ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور یہاں تک ظاہر کیا کہ پاکستان کا اس قضیے سے کوئی سروکار نہیں۔ اس لیے یہ کسی عنوان بھی اس تنازعے کو اقوام متحدہ کے سامنے نہیں لے جا سکتا۔

لیاقت علی خاں نے اس کا جواب یہ دیا کہ "میری دانست میں مسئلہ صرف صورتِ حال سے متعلق بنیادی حقایق کی روشنی ہی میں مدبرانہ طور پر حل کیا جا سکتا ہے، نہ کہ اس قسم کی قانونی بحث آرائی سے کہ پاکستان کیسے فریق مقدمہ ہے یا اقوام متحدہ کو اس میں کیسے لایا جا سکتا ہے۔" تاہم اس جواب کے ۱۵ دن کے اندر بھارت نے پاکستان پر پہل کرنے کے ارادہ سے اپنی شکایت اقوام متحدہ میں پیش کر دی۔ تب سے یہ معاملہ اس عالمی ادارہ کے احاطۂ توجہ میں آ گیا۔

بھارت نے اقوام متحدہ میں معاملہ کو جس انداز سے پیش کیا وہ اس امر پر مبنی تھا کہ پاکستان ریاست میں گڑ بڑ پیدا کرنے کا باعث ہے۔ جس کی وجہ سے جموں و کشمیر نے بجا طور پر بھارت سے الحاق کر لیا ہے۔ لہٰذا سلامتی کونسل سے درخواست کی گئی کہ وہ پاکستان سے یہ کہے کہ وہ قبائلیوں اور اپنے شہریوں کو ریاست میں داخل ہونے سے روکے۔ اور انھیں کوئی مادی امداد دینے سے باز رہے۔ بھارت نے یہ ذمہ لیا کہ قانون و امن بحال ہو جانے پر وہ عوام کی مرضی معلوم کرنے کی خاطر ریاست میں رائے شماری کرائے گا۔

پاکستان نے جواب دیا کہ اس کے لیے اپنے تمام شہریوں کو روکنا ممکن نہیں اور اس سے بھی زیادہ مشکل یہ کہ وہ قبائلیوں کو اپنے مصیبت زدہ بھائیوں کی مدد کے لیے سرحد کے پار آنے سے روک سکے۔ مگر پاکستان نے ان لوگوں کو کوئی مادی مدد نہیں دی۔ اگر اس کی اخلاقی ہمدردیاں تمام تر باغیوں ہی کے ساتھ ہیں۔ اس کے بعد پاکستان نے ریاست کے بھارت سے الحاق کے جائز ہونے پر اعتراض کیا اور اس طرح اس بنیاد ہی کو بے محل قرار دیا۔

جس کی بنا پر بھارت نے زبردستی ریاست جموں و کشمیر پر قبضہ جما رکھا تھا۔ پاکستان نے مزید کہا کہ اس مسئلہ کا واحد حل یہ ہے کہ ایسے حالات پیدا کیے جائیں۔ جن میں منصفانہ اور بے لاگ رائے شماری ہو سکے۔ تاکہ یہ دریافت کیا جا سکے کہ ریاست جموں و کشمیر کس مملکت سے الحاق کرے۔

پاکستان نے یہ واضح کیا کہ آزاد اور بے لاگ رائے شماری کی دو بنیادی شرائط ریاست سے بھارتی افواج کا انخلاء اور ایک ایسی انتظامیہ کا قیام ہے جو بھارت یا پاکستان سے الحاق کے مسئلے کے بارے میں غیر جانبدار ہو۔ اگر یہ حالات پیدا کر دیئے جائیں تو پاکستان یہ ذمہ لیتا ہے کہ وہ قبائلیوں پر ریاست سے چلے جانے کے لیے اخلاقی اثر ڈالے۔ آزاد کشمیر کے عوام کو لڑائی بند کرنے کی ترغیب دلائے۔ اور اس طرح اقوام متحدہ کے اختیار اور نگرانی میں یہ معلوم کرنے کی خاطر رائے شماری کرائے کہ جموں و کشمیر کی ریاست آخر کار بھارت سے الحاق کرے گی یا پاکستان سے۔

سلامتی کونسل نے بھارت کے موقف کی تائید کرنے سے انکار کر دیا اور ایک قرارداد منظور کی جس میں بھارت اور پاکستان دونوں سے کہا گیا تھا کہ وہ کوئی ایسے قدم نہ اٹھائیں جن سے صورت حال زیادہ سنگین ہو جائے۔

مگر عین اس وقت جب سلامتی کونسل اس مسئلے کا حل تلاش کر رہی تھی بھارتی حکومت نے صورت حال کو زیادہ سنگین نہ بنانے کے بارے میں سلامتی کونسل سے جو تعہدات کیے تھے ان کو بالکل نظر انداز کرتے ہوئے اپریل ۱۹۴۸ء میں ریاست کے اندر ایک جارحانہ اقدام کا آغاز کیا۔ اس اقدام کی وجہ سے کشمیری مہاجرین کی پاکستان میں وسیع پیمانے پر ہجرت شروع ہوئی جس میں سے منگلا اور مغربی پاکستان کے پہلو میں جہلم کی نہروں کے ہیڈ ورکس کو خطرہ لاحق ہوا۔ بھارت کا یہ ارادہ تھا کہ ریاست میں ساری مزاحمت کا قلع قمع کر دے اور دنیا کو ایک طے شدہ معاملہ پیش کر دے جیسا کہ اس نے آگے ہی جوناگڑھ کے سلسلے میں کیا تھا اور اب حیدر آباد کے سلسلے میں

کرنے والا تھا۔ پاکستان کی سالمیت کے تحفظ کی خاطر حکومت مجبور ہوگئی کہ اپنے بعض ٹھکانوں پر قابو رکھنے کے لئے مئی ۱۹۴۹ء کے اوائل میں اپنی سپاہ کی ایک محدود تعداد ریاست میں منتقل کر دے۔

بھارت اور پاکستان دونوں کے نمائندوں کے بیانات سننے کے بعد سلامتی کونسل اس نتیجے پر پہنچی کہ اس تنازعہ کا واحد منصفانہ، پُرامن اور جمہوری حل یہ تھا کہ عوام کی آزادی سے ظاہر کی ہوئی مرضی کے مطابق ریاست کے الحاق کا فیصلہ کیا جائے۔ اس مقصد کے لیے سلامتی کونسل نے اقوام متحدہ کا ایک کمیشن برائے بھارت و پاکستان مقرر کیا۔

گفت و شنید کے بعد کمیشن ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء اور ۵ جنوری ۱۹۴۹ء کی قراردادوں کے بارے میں بھارت و پاکستان کی حکومتوں کی منظوری اور سلامتی کی تصدیق حاصل کرنے میں کامیاب ثابت ہوا۔ یہ دونوں قراردادیں وہ بین الاقوامی معاہدہ ہیں جو بھارت پاکستان اور اقوام متحدہ کو ریاست جموں و کشمیر کے الحاق کے مسئلہ کا پابند بناتا ہے۔

یہ دونوں قراردادیں مندرجہ ذیل امور کی ضامن ہیں:۔

(۱) جنگ بندی: یعنی جنگ بندی کے اجراء اور جنگ بندی لائن کا تعین۔

(۲) صلحنامہ:۔ ریاست جموں و کشمیر سے افواج کا انخلاء۔

(۳) رائے شماری: اقوام متحدہ کے تحت آزادا اور بے لاگ استصواب تاکہ ریاست جموں و کشمیر کے بھارت یا پاکستان سے الحاق کا مسئلہ طے کیا جائے۔

معاہدہ کے مطابق جنگ یکم جنوری ۱۹۴۹ء کو بند ہوگئی۔ ۲۷ جولائی ۱۹۴۹ء کو حد جنگ بندی مقرر ہوئی اور اقوام متحدہ کے ۴۲ مبصر پچاس میل لمبی سرحد پر تعینات ہوئے۔ اس طرح معاہدہ کے پہلے حصہ پر عملدرآمد ہوا۔

معاہدے کا دوسرا حصہ رائے شماری سے پہلے ریاست سے افواج کے انخلاء پر مشتمل تھا انخلاء کے بغیر آزادانہ اور بے لاگ رائے شماری جس میں کشمیری عوام کسی رکاوٹ یا دباؤ کے بغیر

اپنے حق خود اختیاری کو استعمال میں لائیں، ممکن نہ تھی۔

دوسرے حصّہ پر عملدرآمد کے سلسلہ میں کچھ اقدام ہوا۔ پاکستان تو اس سلسلے میں آگے بھی بڑھا اور وہ بھی صلحنامہ کے معاہدہ تک کا انتظار کئے بغیر اس نے ان قبائلیوں کو جو ریاست میں لڑائی کی خاطر گئے تھے پرے ہٹا لیا۔ پھر فریقین نے ایڈمرل چیسٹر ڈبلیو منٹز کے ناظم رائے شماری ہونے پر اتفاق کیا۔ لیکن جب بھارت نے ایک ساتھ بھارتی اور پاکستانی فوجیں ہٹائی جانے سے انکار کر دیا تو مزید ترقی کا سلسلہ رک گیا۔ تب اور بعد میں سلامتی کونسل اور اس کے مختلف نمایندوں کی انخلاء کے بارے میں معاہدہ کی متعدد کوششیں ناکام ثابت ہوئیں۔ بعد ازاں بھارت نے رائے شماری کا پابند ہونے سے بھی انکار کر دیا۔

یو۔این۔سی۔آئی۔پی کی تجویز

(۱) مارچ ۱۹۴۹ء میں یو این سی آئی پی کے نمایندوں کا ایک اجلاس منعقد کیا جس میں انھیں یو این سی آئی۔پی کی قرارداد ۱۹۴۸ء کے دوسرے حصّے پر عملدرآمد سے متعلق تجاویز پر بحث و مباحثہ کی دعوت دی گئی۔ پاکستان نے اسے قبول کرتے ہوئے ایک لائحہ عمل تجویز کیا جس کے مطابق حسب معاہدہ دونوں فریقوں کی افواج کی ہائی کمانیں بیک وقت انخلا کے مفصل پروگرام مرتب کر سکتی تھیں اور ساتھ ہی پاکستان نے یہ طے کر لیا کہ اس کی افواج تین ماہ کے اندر اندر ہٹا لی جائیں گی۔ مگر بھارت نے مشترکہ گفتگو اور معاہدہ کے لیے کوئی تجویز بھی پیش نہ کی۔ یہی ابتدائی انکار ہے جو مختلف صورتوں اور بوقلموں ظاہری وجوہ کی بنا پر آج تک برقرار رہا ہے۔

ثالثی کی تجویز

(۲) بھارت کا کسی صورت بالطریق سے ایسے انخلاء پر متفق ہونے سے انکار جس سے آزاد اور بے لاگ رائے شماری ممکن ہو، ابتدائً یو این سی آئی پی کی ۱۳ر اگست ۴۸ء اور جنوری ۱۹۵۹ء کی قراردوں کی تشریح کا معاملہ معلوم ہوتا تھا۔ لہٰذا یو این سی آئی پی نے ۲۶ر اگست ۴۹ء

کو یہ تجویز کی کہ دونوں حکومتیں ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء کی قرار داد کے حصہ دوم پر عملدرآمد کے بارے میں جن سوالات پر بھی اختلافات پیدا ہوئے ہیں ان کو ایک ثالث کے سامنے پیش کیا جائے جو ان کا فیصلہ کر دے، انصاف کرے اور فریقین اس کے فیصلے کے پابند ہوں، اور یہ کہ ایڈمرل نمٹز جو ناظم رائے شماری نامزد ہوئے تھے، ثالث ہوں۔ امریکی صدر مسٹر ٹرومین اور وزیر اعظم برطانیہ مسٹر ایٹلی نے بھارت اور پاکستان کے وزرائے اعظم کے نام ایک عام اپیل میں اس تجویز کی تائید کی۔

پاکستان نے اس تجویز پر لبیک کہا لیکن بھارت نے اس کو مسترد کر دیا۔

میکناٹن کی تجویزیں

(۳) جب یو این سی آئی پی ۱۹۴۹ء میں فریقین میں معاہدہ صلح کرانے میں ناکام ثابت ہوا تو سلامتی کونسل نے اپنے صدر جنرل میکناٹن آف کینیڈا سے التماس کی کہ وہ دونوں حکومتوں کے نمایندوں سے مل کر مسئلہ کشمیر سے نمٹنے کے لیے ایک باہمی طور پر تسلی بخش نہج تلاش کرنے کے امکان پر غور کریں۔ جنرل میکناٹن نے فوجی انخلا کے لئے تجاویز پیش کیں جن سے ریاست میں رائے شماری کے لیے مناسب حالات پیدا کرنا ممکن ہو سکے۔

پاکستان نے ان تجویزوں کو قبول کر لیا لیکن بھارت نے نام نہاد ترمیمات کی شکل میں اعتراضات پیش کر دیئے جس کے معنی صریحاً استرداد تھے اور جس کا مقصد ان تجاویز کی جگہ ایسا منصوبہ پیش کرنا تھا جو ان سے بالکل دست و گریبان تھا۔

سلامتی کونسل کی استدعا

(۴) چونکہ کمیشن اقوام متحدہ برائے بھارت و پاکستان کے جانشین سر اوون ڈکسن کی کوششوں کے باوجود بھارتی حکومت کا پیدا کردہ تعطل برابر قائم رہا اس لیے سلامتی کونسل نے اپنی قرارداد منظورہ ۳۰ مارچ ۱۹۵۱ء میں فریقین سے استدعا کی کہ وہ تمام باقی ماندہ اختلافات کے بارے میں ثالثی قبول کر لیں۔

سراوون ڈکسن کی کوشش

(۵) جب جنرل میکناٹن کی کوششیں ناکام ثابت ہوئیں تو سلامتی کونسل نے سراوون ڈکسن کو اقوام متحدہ کو نمایندہ مقرر کیا تاکہ وہ فوجی انخلاء کے پروگرام پر عملدرآمد کی تیاری اور نگرانی، اور فوجی انخلاء کے بارے میں فریقین کے معاہدوں کی تشریح کرے۔ نیز ایسی تجاویز پیش کرے جن سے تنازعے کا بعجلت اور دیرپا حل ہونے کا امکان ہو۔ بھارتی اعتراضات کو دُور کرنے کے لیے سراوون ڈکسن نے تجویز کی کہ "فوجی انخلاء کا پہلا قدم یہ ہونا چاہیئے کہ کسی مقررہ دن کو تو پاکستان کی باقاعدہ افواج ہٹانا شروع کر دیں اور اس مقررہ دن کے بعد جنگ بندی لائن کی دونوں جانب دیگر کارروائیاں عمل میں آئیں اور جہاں تک ممکن ہو وہ ایک ساتھ رُوپذیر ہوں"۔

پاکستان نے یہ تجویز منظور کر لی لیکن بھارت نے اسے مسترد کر دیا۔

(۶) اس شدید گفت وشنید کے دوران میں جو سراوون ڈکسن کی بدولت وزرائے اعظم کانفرنس منعقدہ ۲۰ جولائی ۱۹۵۰ء کو ہوئی۔ اقوام متحدہ کے نمایندہ نے اس بارے میں تین تجاویز پیش کیں کہ ساری ریاست کو ایک ہی انتظامیہ کے تحت کر دیا جائے۔ جو اجتماعی طور پر بے لاگ ہو اور اس طرح وہ تمام مشکلات دُور ہو جائیں جو "رائے شماری کے دَوران میں حد جنگ بندی کے سیاسی حد ہونے کے باعث ریاست کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہیں"۔ ساری ریاست کے لیے ایک ہی حکومت یا تو بھارت کی پرداختہ انتظامیہ اور تحریک آزادیٔ کشمیر کے "معتمد اشخاص" پر مشتمل ہوگی جو عدالتی یا انتظامی حیثیت اور عمومی اعتماد کے حامل ہوں گے۔ سراوون ڈکسن نے کہا "ان میں سے کوئی تجویز بھی بھارتی وزیر اعظم کو پسند نہ تھی"۔ اوون ڈکسن فوجی انخلاء اور رائے شماری کے واسطے کسی بھی منصفانہ تجویز کے لیے بھارت کی منظوری حاصل کرنے کی تمام کوششیں آزما چکے تو انہوں نے دوسرے حل بھی تلاش کرنے کی کوشش کی جن میں ایک یہ بھی تھا کہ ایک محدود حصے میں جو کل وادیٔ کشمیر پر مشتمل یا محیط ہو محدود رائے شماری کرائی جائے اور باقی ریاست کو تقسیم کر دیا جائے اس یقین دہانی پر کہ پاکستان اس تجویز کو جانچنا پرکھنا مجموعی رائے شماری پر انحصار کرنے میں اس کی

حیثیت کو خراب یا متاثر نہیں کرے گا۔ پاکستان کی یہ آمادگی بھی اس دشواری کو دور نہ کر سکی جو بھارت نے دونوں ملکوں کی باہمی مفاہمت کے سلسلے میں پیدا کر رکھی تھی۔ بھارتی وزیر اعظم نے کسی ایسی شرط کو منظور کرنے سے قطعاً انکار کر دیا جو اقوام متحدہ کے نمائندہ کی تجویز بدیں غرض پیش نظر تھی کہ "رائے شماری منصفانہ اور ڈرانے دھمکانے کے ہر شائبے سے آزاد ہو"۔

ڈاکٹر گریہم کی تجویز

(۷) آزاد افواج کو غیر مسلح اور منتشر کرنے کے بارے میں بھارت نے جو مسئلہ پیدا کیا ہے اس سے نپٹنے کے لیے اقوام متحدہ کے نمایندے ڈاکٹر فرنیک گریہم نے جو سراودن ڈکسن کے جانشین بن کر آئے تھے یہ تجویز کی کہ فوجی انخلاء کے دو مرحلے، ایک وہ جو صلح سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا رائے شماری سے متعلق ــــ ملا کر ایک ہی مسلسل عمل بنا دیئے جائیں۔ اس کے معنی یہ تھے کہ فوجی انخلا تکنیکی طور طور پر نہیں بلکہ حقیقی طور پر اس عمل کے بعد مکمل ہو۔ یعنی ایک طرف تو پاکستانی افواج ہٹالی جائیں۔ اور آزاد افواج کو غیر مسلح اور منتشر کر دیا جائے۔ اور دوسری طرف بھارتی افواج کا بیشتر حصہ ہٹایا جائے اور بعدہٗ بھارتی افواج میں وسیع پیمانے پر تخفیف ہو اور مہاراجہ کی افواج کو غیر مسلح اور منتشر کیا جائے اس واحد مسلسل عمل کی تکمیل کے معنی تھے مقامی فوج کا غیر مسلح و منتشر ہونا اور ان کی جگہ دونوں طرف مسلح افواج کی تعیناتی۔ پاکستان نے اس تجویز کو اس شرط پر قبول کیا بلکہ فوجی انخلاء کے ایسے عمل میں تعاون پر بھی آمادگی ظاہر کی جو آخر میں جنگ بندی لائن کی دونوں طرف چار پیدل بٹالینوں سے زیادہ فوج نہ رہنے دے۔ بھارت نے ظاہراس پروگرام سے اتفاق کرتے ہوئے اوّل تو اپنی بقیہ افواج اور مقامی افواج کی برطرفی اور دوسرے فوجی انخلاء کی مدت ختم ہونے پر ناظم رائے شماری کے تقرر کو خارج کر کے اسے تقریباً مسترد کر دیا۔

(۸) اقوام متحدہ کے نمایندہ نے ۷ ستمبر ۱۹۵۱ء کی قرارداد میں فوجی انخلاء کا جو پروگرام پیش کیا تھا سلامتی کونسل نے اپنی ۱۰ نومبر ۱۹۵۱ء کی قرارداد میں اس کی تصدیق کر دی۔ اپنی ان کوششوں کو جاری رکھتے ہوئے کہ فوجی انخلاء کی مدت ختم ہونے اور ناظم رائے شماری کے تقرر کے بعد حد

جنگ بندی کی دونوں جانب کم از کم افواج باقی رہنے دی جائیں۔ ڈاکٹر گریہم نے فریقین کو دوبارہ یہ اصول ذہن نشین کرایا کہ "فوجی انخلار کی مدّت ختم ہونے پر جو مسلح افواج تعینات رہیں ان کی تعداد قطعی طور پر کم از کم ہونی چاہیئے تاکہ ناظم رائے شماری تصفیہ کرسکے"۔ پاکستان نے نہ صرف اس اصول کو تسلیم کرلیا۔ بلکہ یہاں تک تجویز کیا کہ معاہدہ میں جو یہ شق شامل کی جائے کہ اس اصول کی تشریح کے سلسلے میں جو بھی اختلافات ہوں انھیں اقوام متحدہ کے نمائندہ کے سامنے پیش کیا جائے جس کا فیصلہ آخری ہو گا لیکن بھارت نے فوجی انخلار کا جو پروگرام منصور تھا اس کے خاتمہ پر اپنی جانب ۲۸ ہزار سپاہی مع ۶ ہزار ملیشیا رکھنے پر اصرار کیا اور ساتھ ہی یہ تقاضا بھی کیا کہ آزاد کشمیر کی جانب صرف ۴ ہزار پولیس مین رہیں جن میں سے نصف مسلح ہوں اور نصف آزاد کشمیر کے آدمی ہوں اور یہ آزاد کشمیر کے افراد بھی بھارتی نمایندوں کی مدد سے اقوام متحدہ کے نمایندے منتخب کریں۔

ترمیم شدہ تجاویز

(۹) بھارت کی ہٹ دھرمی کے باعث فوجی انخلار کا جو مسئلہ پیدا ہوا تھا اسے حل کرنے کی مزید سعی و کوشش کے سلسلہ میں ڈاکٹر گریہم ۱۶ رجولائی اور ۲ ستمبر ۱۹۵۲ء کو ترمیم شدہ تجاویز پیش کیں جن میں حد بندی کی پاکستانی جانب ۶ ہزار اور بھارتی جانب ۱۸ ہزار کی کم از کم فوج رکھنے کی تجویز کی گئی۔ یا پھر پاکستانی جانب سے ۳ سے ۶ ہزار اور بھارتی جانب ۱۲ ہزار سے ۱۸ ہزار تک سپاہ رکھی جائے۔ پاکستان نے یہ محسوس کرنے کے باوجود کہ اس تجویز کے مطابق ریاست میں بہت ہی زیادہ سپاہی رہ جاتے ہیں۔ اس امر کو صراحتاً جتلا کر اقوام متحدہ کے نمائندہ کی ترمیم شدہ تجاویز کو قبول کرنے پر آمادگی ظاہر کی۔ اس کے برعکس بھارت نے یہ کہا کہ ۲۱ ہزار کی کم از کم مطلق تعداد میں کمی ناممکن ہے۔ بھارتی جانب ملیشیا اس حساب میں ہرگز شامل نہیں ہوگی اور اس کی جانب یہ کم از کم تعداد اسی صورت میں ہوگی جب آزاد کشمیر کی افواج کلی طور پر غیر مسلح اور منتشر ہو جائیں"۔ یہ سوال کہ ناظم رائے شماری ان بھارتی افواج کے مزید ہٹائے جانے یا ان کی

تخفیف کا مجاز نہ ہو، خارج از بحث ہے۔ اس ہٹ دھرمی نے تعطل پیدا کر دیا۔

سلامتی کونسل کی قرارداد

اس تعطل کی وجہ سے معاملہ ۱۹۵۲ء کے آخر میں پھر سلامتی کونسل کے سامنے آیا۔ ڈاکٹر گراہم نے خط جنگ بندی کی دونوں جانب جن متوازی افواج کی تجویز کی تھی، سلامتی کونسل نے اپنی ۲۳ دسمبر ۱۹۵۲ء کی قرارداد میں ان کی تصدیق کر دی۔

بھارت نے یہ قرارداد نامنظور کی لیکن پاکستان نے اس کی بنیاد پر "آگے قدم بڑھانے" پر آمادگی ظاہر کی۔ جیسا کہ نمائندہ اقوام متحدہ نے کہا ہے:۔

".... یہ امر ظاہر تھا کہ حکومت پاکستان سلامتی کونسل کی ۲۳ دسمبر ۱۹۵۲ء کی قرارداد پر عمل کرنے اور اس بنیاد پر فوراً گفت و شنید پر تیار تھی، بھارتی حکومت اس قرارداد کو دوبارہ گفت و شنید کو شروع کرنے کی بنیاد کے طور پر قبول کرنے سے قاصر رہی۔

گنار جارنگ

(۱۰) جب سویڈن کے سفیر گنار جارنگ سے جو اس وقت سلامتی کونسل کے صدر تھے، کونسل نے اپنی ۲۱ فروری ۱۹۵۷ء کی قرارداد کے ذریعہ یہ التماس کی کہ وہ دونوں حکومتوں کے ساتھ مل کر ایسی تجاویز کی جانچ پرکھ کریں جو اُن کی رائے میں سلامتی کونسل اور یو این سی آئی پی کی سابقہ قراردادوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے "قضیۂ کشمیر کے تصفیہ میں ممد ہو سکے، تو بھارت نے یہ استدلال کیا کہ یو این سی آئی پی کی ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء کی قرارداد کا حصہ اول (جو جنگ بندی ریاست میں دونوں طاقتوں کی فوجی جمعیت میں عدم اضافہ اور سازگار ماحول پیدا کرنے سے متعلق ہے) پر پاکستان نے عمل درآمد نہیں کیا۔ اس لیے اس کے حصہ دوم و سوم پر بحث کرنا قبل از وقت ہے۔ اس وقت مسٹر جارنگ نے حسب ذیل تجویز کی:

"حصہ اوّل سے متعلق تعطل کو دُور کرنے کے لیے مَیں نے دونوں حکومتوں سے استفسار کیا کہ آیا وہ حصہ اول پر عمل درآمد ہونے یا نہ ہونے کے معاملہ کو ثالثی کے لیے پیش کرنے پر تیار

ہیں یا نہیں ۔ دراصل یہ تجویز جو دونوں حکومتوں کو پیش کی گئی، اس کا مقصد محض ثالثی نہ تھا۔ ثالث یا ثالثان اگر یہ دیکھیں کہ عمل درآمد نامکمل رہا ہے. تو انھیں اختیار ہوگا کہ فریقین کو بتائیں کہ عمل درآمد کو پورا کرنے کے لیے کیا تدابیر اختیار کی جائیں۔ یہ امر بھی پیش نظر تھا کہ اگر ایسی صورت حال پائی جائے تو ایک معین مدت میں ثالثان یہ معلوم کریں گے کہ جو ہدایات دی گئی ہیں ان کی پیروی کی جا چکی ہے یا نہیں اور عمل درآمد ہو چکا ہے یا نہیں۔

چونکہ میں بھارت کے قضیۂ کشمیر کے بارے میں مجموعی طور پر ثالثی کے مسئلہ سے متعلق منفی رویے سے آگاہ تھا اس لیے میں نے ان کو صراحتاً جتلا دیا کہ میں اس قسم کی کوئی بات تجویز نہیں اور جو طریق کار میں تجویز کر رہا ہوں، اگرچہ ثالثی کے نام سے موسوم ہے لیکن حقیقت میں امکان یہی ہے کہ اس کی نوعیت تحقیقات کی ہوگی اور جو لائحہ عمل اختیار کیا جائے گا وہ ممکن ہے بھارت اور پاکستان کے تعلقات کو بالعموم بہتر بنا دے اور یہ ایک ایسی بات ہے جو میرا خیال ہے دونوں ملکوں کو ناپسند نہیں ہوگی۔"

پھر پاکستان نے یہ تجویز منظور کر لی لیکن بھارت نے انکار کر دیا۔

ڈاکٹر گریہم —— ایک بار پھر

پانچ تجاویز :

(۱) سفیر گنار جارنگ کا مشن ناکام ہونے پر سلامتی کونسل نے اپنی ۲ دسمبر ۱۹۵۷ء کی قرارداد میں اقوام متحدہ کے نمائندہ، ڈاکٹر فرینک گریہم سے پھر التماس کی کہ "مزید مناسب کارروائی کے لیے فریقین کو جو بھی ہدایات ہو سکیں دی جائیں تاکہ یو این سی آئی پی کی ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء اور ۵ جنوری ۱۹۴۹ء کی قراردادوں پر عمل اور پُرامن تصفیے کی طرف پیشقدمی ہو" ڈاکٹر گریہم نے قضیہ کو طے کرنے کی خاطر مندرجہ ذیل تجاویز پیش کیں :۔

(ا) فریقین کی طرف سے اعلانِ صلح ۔ بالخصوص ڈاکٹر گریہم نے تجویز کی کہ دونوں حکومتیں اس بارے میں دوبارہ اعلان کریں کہ وہ ایسے بیانات جاری کرنے اور ایسے اقدامات کرنے سے احتراز کریں

جن سے صورت حال زیادہ سنگین ہو اور اپنے عوام سے اپیل کریں کہ وہ گفت وشنید میں ترقی کے لیے ساز گار فضا پیدا کرنے میں مدد دیں۔

(ب) حد جنگ بندی کو برقرار رکھنے کی دوبارہ تائید۔

(ج) اس امر کا فوری مطالعہ کشمیر کے جن علاقوں سے پاکستان کی افواج کا انخلا رہو گا، ان کا انتظام کیسے کیا جائے گا۔ اور انخلا کے بعد ان کی خاطر اقوام متحدہ کی سپاہ تعینات کرنے کے امکان کا جائزہ لیا جائے۔

(د) یو این سی آئی پی کی جو قرار دادیں دونوں حکومتوں نے منظور کی ہیں، ان میں رائے شماری سے متعلق جو مثبت ضوابط شامل ہیں ان کی تشریح کے بارے میں اتفاق۔

(ھ) بھارت اور پاکستان کے مابین اقوام متحدہ کے نمایندہ کی نگرانی میں وزرائے اعظم کی کانفرنس کا انعقاد۔

جیسا کہ ڈاکٹر گرہیم کی رپورٹ کے ۲۱، ۲۶ پیراگرافوں میں مذکور ہے۔ پاکستان نے ان پانچوں تجاویز سے اتفاق کیا۔ جیسا کہ اس رپورٹ کے ۷، ۲، ۳ پیراگرافوں میں بیان کیا گیا ہے بھارت نے ان میں سے ہر ایک تجویز کو رد کر دیا۔ اس استرداد کے لئے بھارت کی مبینہ وجوہات حقایق کے کلیتہً خلاف تھیں۔

غرض یہ تھیں وہ نمایاں کوششیں جو اقوام متحدہ کے نمایندگان نے مسئلہ کا پرامن حل تلاش کرنے کے لیے علی العموم اور فوجی انخلاء کے مثبت پلان سے متعلق بھارت کا خصوصی معاہدہ حاصل کرنے کی خاطر عمل میں لائیں۔

سلامتی کونسل ۱۹۶۲ء

سلامتی کونسل نے اپریل ۱۹۶۲ء کو ڈاکٹر گرہیم کی چھٹی رپورٹ پر غور کیا۔ جب پاکستان، بھارت اور بعض اور رکن ممالک نمائندے تقریریں کر چکے تو کونسل کے ایک رکن آئرلینڈ نے حسب ذیل قرار دادیں پیش کیں:۔

"مسئلہ پاک و ہند کے بارے میں بھارتی و پاکستانی حکومتوں کے نمائندوں کے بیانات سننے،
اقوام متحدہ کے نمائندے ڈاکٹر گراہم کی رپورٹ پر غور کرنے،
گراہم کی ان کی مساعی کے لیے شکریہ ادا کرنے،
فریقین کے اس بارے میں مواعید کہ ان کی حکومتیں اس مسئلے کا حل کرنے کے لیے طاقت استعمال نہیں کریں گی کو اطمینان سے ملاحظہ کرنے،
اور اپنے منشور کے مطابق اس مسئلے کا پُر امن حل تلاش کرنے میں فریقین کی اعانت کی ذمہ داری سے آگاہ ہوتے ہوئے کونسل۔

(۱) فریقین کو اپنی جنوری ۴۸ ۱۹ء کی قرارداد اور یو۔ این۔ سی۔ آئی۔ پی کی ۱۳ اگست ۱۹۴۸ء اور ۵ جنوری ۱۹۴۹ء کی قراردادوں کے اصولوں کی یاددہانی کراتی ہے۔

(۲) بھارت اور پاکستان کی حکومتوں پر زور دیتی ہے کہ وہ اس مسئلہ کے بارے میں قریب ترین مناسب وقت پر گفت و شنید کریں تاکہ منشور کی دفعہ ۳۳ اور دیگر متعلقہ ضوابط کے مطابق اس کا بالآخر تصفیہ کیا جائے۔

(۳) بھارت کے اس استرداد کے بعد دولت مشترکہ کے وزرائے اعظم نے تجویز کی کہ پاکستان اور بھارت کے افراد پر مشتمل کشمیر میں ایک ہی فوج متعین ہو جو اجتماعی طور پر بے لاگ اور رائے شماری میں انصاف کی ضامن ہوگی۔

پاکستان نے یہ تجویز قبول کی مگر بھارت نے رد کر دی۔

(۴) اس کے بعد دولتِ مشترکہ کے وزرائے اعظم نے تیسری تجویز یہ پیش کی کہ رائے شماری کے دوران میں بھارت اور پاکستان کی افواج کی جگہ ناظم رائے شماری کی چنیدہ مقامی فوج متعین کی جائے۔

پاکستان نے یہ تجویز منظور کی مگر بھارت نے اسے رد کر دیا۔

(۵) مارچ ۱۹۵۱ء میں برازیل کے سفیر مسٹر میونس نے جو اس وقت سلامتی کونسل کے صدر تھے، یہ تجویز کی کہ جملہ امور جن کے بارے میں اختلاف ہو، ثالثی کے لیے پیش کیے جائیں اور فریقین

ان کا فیصلہ قبول کر لیں۔

پاکستان نے یہ تجویز منظور کر لی لیکن بھارت نے اس کو مسترد کر دیا۔

(۶) اوائل ۱۹۶۲ء میں صدر امریکہ مسٹر جان ایف کینیڈی نے بھارت اور پاکستان کو عالمی بنک کے صدر مسٹر یوجین بلیک، کی مصالحتی خدمات پیش کیں۔ بھارت نے اس پیش کش کو مسترد کر دیا۔

اقوام متحدہ ــــــ ایک بار پھر

اقوامِ متحدہ ستمبر ۱۹۶۵ء کے اوائل میں ایک بار پھر حرکت میں آئی کیوں کہ بھارت نے حد جنگ بندی کو عبور کر کے اپنی فوجیں آگے بڑھا دی تھیں اور بعض چوکیوں پر قبضہ کر کے آزاد کشمیر کے علاقہ میں بعض اور مقامات یہاں تک کہ پاکستان کے ضلع گجرات کے ایک گاؤں، اعوان شریف پر بھی گولہ باری کی تھی۔

سلامتی کونسل کے سکریٹری جنرل یو تھانٹ نے اس صورت حال کے بارے میں اپنی ابتدائی رپورٹ میں باوجود بھارت کی مقبوضہ کے اندر جنگِ حریت کے بارے میں متاثر کرنے والی رُوداد کے حقیقی ملزم، جس نے جنگ بندی کو عبور کر کے دوسرے فریق کی چوکیوں پر قبضہ کر لیا تھا، پر الزام عاید کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ سلامتی کونسل کے ایک ہنگامی اجلاس منعقدہ ۴ ستمبر ۱۹۶۵ء میں یو تھانٹ نے فریقین کو پانچ نکاتی اپیل کی۔ فوری فائر بندی، حد جنگ بندی۔ معمولات کی بحالی، اور اقوام متحدہ کے مبصرین کی آزادی سے نقل و حرکت اور دسترس۔ اس اپیل میں تصادم کی حقیقی جڑ قضیۂ کشمیر کا کوئی بھی ذکر نہ تھا۔

مگر بھارت نے اس اپیل کا پاکستان پر ایک بھرپور حملہ کی شکل میں جواب دیا۔

اس پر جو جوابی کارروائی ہوئی اس سے زِچ ہو کر بھارت نے پہلے تو لاہور میں بین الاقوامی سرحد کو عبور کیا اور پھر جلد ہی یکے بعد دیگرے دو اَور محاذ کھولے۔ ایک سیالکوٹ میں اور دوسرا کہیں دُور جنوب میں گڈرے کے مقام پر۔

سلامتی کونسل نے محسوس کیا کہ اب کچھ نہ کچھ کارروائی کرنے کا وقت ہے۔ اس لیے اس نے ایک ہنگامی اجلاس طلب کیا اور ایک قرارداد منظور کی جس میں فریقین سے یہ کہا گیا کہ وہ فوراً جنگ بند کر دیں۔ اور اپنی افواج کو ہٹا کر اصلی جگہوں پر لے جائیں۔ سلامتی کونسل کے سیکرٹری جنرل کو یہ ہدایت بھی کی کہ وہ دونوں ممالک سے براہِ راست کونسل کی قرارداد کے مطابق عملدرآمد کرائیں۔ بنابریں مسٹر تھانٹ نے ۹ ستمبر سے ۱۶ ستمبر ۱۹۶۵ء تک پاکستان اور بھارت کا دورہ کیا۔

پاکستان کا جو موقف سیکرٹری جنرل کو پیش کیا گیا وہ یہ تھا کہ فائر بندی کو بامقصد ہونا چاہیئے اس سے اقوام متحدہ کی اپنی جنوری ۱۹۴۹ء کی قرارداد کے مطابق کشمیر کے بنیادی مسئلہ کا حل ہونا چاہیئے۔ اس سلسلہ میں پاکستان نے سہ نکاتی تجویز پیش کی:

(ا) فوری فائر بندی

(ب) جموں و کشمیر سے بھارت اور پاکستان کی تمام فوجوں کی واپسی اور ان کی جگہ اقوام متحدہ کی افریشیائی ممالک کی افواج کا تعین۔

(ج) تین ماہ کے اندر اندر ریاست میں رائے شماری۔

اس دوران میں بھارتی لیڈر اپنے اسی دعوے کا اعادہ کرتے رہے کہ کشمیر بھارت کا اٹوٹ حصّہ ہے اور وہ کسی ایسی تجویز پر اتفاق نہیں کر سکتے جو امر اس کے خلاف ہو یہی بات ہے جو بظاہر انھوں نے اقوام متحدہ کے سیکرٹری جنرل کو بھی کہی۔

سیکرٹری جنرل نے اپنے مذاکرات کے بارے میں سلامتی کونسل کو جو رپورٹ پیش کی اس میں جو تجویز پیش کی گئی تھی وہ تقریباً وہی ماقبل جنگ صورت حالات کی تھی۔ اس نے صرف یہ تجویز کی کہ سلامتی کونسل کو دونوں فریقوں کو فائر بندی کا حکم دینا چاہیئے اور یہ واضح کرتے ہوئے کہ اگر انھوں نے اس مطالبہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تو وہ ان کے خلاف اقوام متحدہ کے باب ہفتم کی دفعہ ۳۹ کے تحت (جس میں رکن ممالک سے اقتصادی تعزیرات عائد کرنے اور سیاسی و دیگر قسم کے عدم تعاون کا مطالبہ ہے) کارروائی کی جائیگی۔ جہاں تک بنیادی مسئلہ کا تعلق ہے اس نے صرف یہی تجویز کی کہ بھارتی اور پاکستانی لیڈروں کے سربراہوں

کا اجلاس کسی تیسرے ملک میں کیا جائے جو انھیں قبول ہو۔ اور اس سلسلہ میں ضرورت پیش آئے تو سلامتی کونسل کی کمیٹی سے بھی مدد لی جائے۔

اس کے بعد جو مذاکرات ہوئے ان میں فرانس اور اردن نے بالخصوص اس امر پر زور دیا کہ فائر بندی کی کوئی تجویز اس وقت تک حقیقتاً مؤثر نہیں ہو سکتی جب تک یہ مسئلہ کی جڑ تک نہ پہنچے اور عوام کے حق خود ارادیت کی بناء پر قضیۂ کشمیر کے تصفیہ کے ہدایت نامہ پر بھی مشتمل نہ ہو۔ کئی اجلاسوں کے مابین گھنٹوں شدید مذاکرات کے بعد اگلے دن جو قرارداد پیش کی گئی۔ وہ یہ تھی کہ بھارت اور پاکستان ۲۲ ستمبر ۱۹۶۵ء کو بروز بدھوار فائر بندی کر دیں۔ اس نے دونوں حکومتوں سے کہا کہ وہ اپنی تمام مسلح افواج کو اپنے اصلی مواقع پر واپس لے آئیں۔ اس قرارداد میں سلامتی کونسل نے مزید یہ وعدہ کیا کہ موجودہ تصادم کی تہ میں جو سیاسی مسئلہ ہے اس کے تصفیہ کے لیے اعانت کی خاطر قدم اٹھائے جائیں گے۔

قرارداد پر ووٹ اندازی سے پہلے پاکستانی مندوب نے جواب دہی کے حق کا استعمال کیا۔ اس نے پاکستان کی اس شدید امید کا اظہار کیا کہ کونسل میں اتنی اولوالعزمی امید، اور طاقت ہوگی کہ وہ مسئلہ کشمیر کو حل کرے۔" ممبران سے یہ اپیل کرتے ہوئے کہ وہ قرارداد کے خلاف ووٹ دیں، کیونکہ اس نے مسئلہ کو ذرا بھی نہیں چھوا، مسٹر ایس۔ ایم ظفر نے کہا کہ پاکستان جو چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ "سلامتی کونسل واضع طور پر اور کسی ابہام کے بغیر یہ فیصلہ کرے کہ کشمیر عوام کو حق خود ارادیت دینا لازمی ہے جس کا پہلے ہی وعدہ کیا جا چکا ہے۔ اگر موجودہ تصادم کے اس بنیادی سبب کو دور نہ کیا گیا تو ایک اور وسیع تر جنگ کا بھڑک اٹھنا لازم ہے۔"

مسٹر ظفر نے سلامتی کونسل کو تنبیہ کی کہ اگر وہ اس قضیہ کا مناسب حل تلاش نہ کر سکی تو پاکستان کا اقوام متحدہ پر اعتقاد متزلزل ہو جائے گا۔

با ایں ہمہ اونچے درجے کی سیاست کا منشا یہ نظر آتا تھا کہ قضیہ وہیں رہے جہاں یہ اٹھارہ سال پہلے تھا۔ قرارداد پر ووٹ اندازی ہوئی اور وہ صفر کے مقابلے میں دس ووٹوں سے منظور ہوئی۔

صرف ایک ووٹ نہیں ڈالا گیا ۔ جیسا کہ اُردن کے نمائندہ نے جس نے ووٹ اندازی سے احتراز کیا تھا، بعد میں قرارداد پر تبصرہ کیا، اس میں "توازن اور حقیقت پرستی کا فقدان تھا" اور غالباً جرأتِ رندانہ کا فقدان بھی ۔

امن کے مفاد کی خاطر پاکستان نے فائربندی منظور کر لی لیکن اس شرط پر کہ قضیۂ کشمیر کو جلد طے کیا جائے ٭

غزل

شفقت کاظمی

دل سے اُٹھے کہ نظر سے اُٹھے
فتنے کیا جانے کدھر سے اُٹھے

پھر کبھی لوٹ کے آئے نہ گئے
جو تری راہ گزر سے اُٹھے

رشکِ طوبیٰ تھے جو سائے مجھ کو
رفتہ رفتہ مرے سر سے اُٹھے

تابکے طعنۂ درباں سنتے
ہم بھی آخر ترے در سے اُٹھے

کتنے حائل تھے وہ طوفان شفقت
جو مرے دیدۂ تر سے اُٹھے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کی

نئی مفصل فہرست مطبوعات

چھپ گئی ہے

طلب کیجیے

سیکریٹری، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

Regd. No. L. 6033 September 1966 ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

قافت
اکتوبر ۱۹۶۶
ـافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

ماهنامہ ثقافت

ترجمان ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اپنی نوعیت کا واحد علمی اور دینی رسالہ جس میں صرف مفکرین کے تحقیقی مضامین شائع ہوتے ہیں - عمومی مباحث یہ ہوتے ہیں :

- معاشرے کے حقیقی مسائل پر اصولی بحث
- معاشرے کے بنیادی اقدار اور دین صحیحہ کی پیش کش
- دین کی روشنی میں حیات جدیدہ کی تشکیل
- وحدت فکر اور وحدت انسانی کی دعوت
- اسلاف کے گراں قدر خدمات اور علمی سرمائے سے استفادہ

تاثرات ، حاصل مطالعہ ، تنقید و تبصرہ ، وغیرہ

ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت بنام سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاهور—۳

محمد اشرف ڈار نے باهتمام ملک محمد عارف دین محمدی پریس لاهور سے چھپوا کرادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاهور سے شائع کیا -

ثقافت لاہور

جمادی الثانی ۱۳۸۶ (اکتوبر ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ———— شمارہ ۱۰

سالانہ: چھ روپے ———— فی پرچہ ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

ترتیب

ناشر	مطبوعہ	مقامِ اشاعت
محمد اشرف ڈار سیکرٹری	دین محمدی پریس، لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور	طابع :- ملک محمد عارف	لاہور

پُرانا اور نیا سبق

_____ رئیس احمد جعفری

موجودہ زمانے کی سیاست چونکہ بے خدا سیاست ہے۔ اس لیے اس میں مکرو فریب، جھوٹ اور دروغ ہر چیز جائز ہے جو لوگ پلیٹ فارم پر کھڑے ہو کر انسانیت دوستی، آزادی اور حریت و استقلال کی تعریف و توصیف میں زبردست تقریریں کرتے ہیں، وہی کمزوروں پر ظلم کرنے اور اپنے ماتحتوں کو سفاکانہ مظالم کا شکار بنانے میں سب سے آگے ہوتے ہیں، اپنے ملک سے باہر ان کی سیاست کچھ اور ہوتی ہے اور اپنے ملک کے اندر ان کی سیاست کا رنگ کچھ اور ہوتا ہے۔

ہندوستان سے باہر جب کوئی مسئلہ اٹھتا ہے، جب کسی پر ظلم ہوتا ہے، جب نو آبادیاتی نظام حکومت کے ماتحت غلاموں کو کچلا اور دبایا جاتا ہے، جب کوئی طاقتور ملک کسی کمزور ملک پر حملہ آور ہوتا ہے، جب کوئی با اقتدار قوم کسی ناتواں قوم کو صفحۂ ہستی سے نیست و نابود کرنے کی سعی و کوشش کرتی ہے، تو انسانیت دوست ہندوستان تلملا جاتا ہے، اس کا اضطراب دیکھنے کے قابل ہوتا ہے، وہ اپنے پرانے دوستوں تک کے خلاف لب کشائی پر آمادہ ہو جاتا ہے، وہ کسی قیمت پر اسے گوارا نہیں کر سکتا کہ قوم کو دبایا جائے، غلام بنایا جائے۔ حق خود ارادیت سے محروم کیا جائے اور انھیں نو آبادیاتی نظام کے ماتحت کیا جائے، لیکن جب ہندوستان کو وہ وعدے یاد دلائے جاتے ہیں، ان معاہدوں کی یاد دہانی کرائی جاتی ہے جو اس نے ساری دنیا کو گواہ کرکے کئے تھے، تو وہ برہم ہو جاتا ہے اور اپنا داخلی معاملہ کہہ کر دوسروں کی زبان بندی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ گویا داخلی طور پر ملک کو اجازت ہے کہ وہ اپنی اقلیتوں کو تباہ کر دے، ان کے حقوق چھین لے اور ان کے ساتھ غلاموں سے بھی بدتر سلوک کرے، البتہ غیر ملک کے

مظلوموں کے ساتھ وہ ہر طرح کا اخلاقی و مادی سلوک کرنے کو تیار ہے۔

یہ سبق ہندوستان نے اپنے فرنگی استادوں سے سیکھا ہے، لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو سبق سیکھا ہے، وہ اب نصاب سے خارج کر چکا ہے۔

دوسری جنگ عظیم سے پہلے اور اس کے دوران میں تو بے شک فرنگی حکومتوں کا معمول ہی تھا، لیکن جب دوسری عالمگیر جنگ ختم ہو گئی، حالات نے پلٹا کھایا، فضا بدلی، تو یہ استاد بھی اپنی روش اور طرزِ عمل پر نظرِ ثانی کرنے پر مجبور ہو گئے، چنانچہ فرانس، برطانیہ اور بلجیم، ہالینڈ اور دوسرے مستعمراتی ممالک اپنے محکوم اور غلام ممالک آزاد کر چکے ہیں اور اپنی ماتحت چھوٹی سے چھوٹی قوموں کو بھی حقِ خود ارادیت دے چکے ہیں، بھلا آبادی اور رقبے اور وسائل و ذرائع کے اعتبار سے قبرص، جزائر مالدیپ، مالٹا اور سنگاپور کی کیا حیثیت ہے؟ کیا ان میں سے کوئی ایک فرد بھی غیر ملکی حملے کی صورت میں اپنا دفاع کر سکتا ہے؟ لیکن چونکہ حقِ خود ارادیت سکہ رائج الوقت بن گیا تھا اس لیے ان چھوٹی چھوٹی قوموں کو آزاد کرنا پڑا۔

اگر پرانے استادوں سے کوئی نیا سبق بھارت کو حاصل کرنا تھا تو یہ تھا، نہ یہ کہ وہ سبق حاصل کیا جاتا جس پر عمل درآمد متروک اور منسوخ ہو چکا ہے۔

بین الاقوامی طور پر بھارت کی عظمت اور وقعت میں غیر معمولی اضافہ ہو جاتا، اگر اس نے ان قوموں کو بھی حقِ خود ارادیت دے دیا ہوتا جن سے وہ آزادی کے وعدہ کر چکا تھا، یا جنھیں انگریزوں محض اپنی انتظامی سہولت کے خیال سے بھارت کے ملحق کر دیا تھا۔ کشمیر سے اس نے وعدہ کیا تھا یہ وعدہ پورا کرنا چاہیئے تھا، سکم، اور بھوٹان کو انگریزوں نے زبردستی ہندوستان سے اس طور پر ملحق کر دیا تھا جس طرح ایک زمانے میں برما، سیلون اور عدن کو بھارت کے ساتھ نتھی کر دیا تھا لیکن ان سب کو تو آزادی مل گئی مگر سکم اور بھوٹان پر بھارت کا پنجۂ استبداد برابر حاوی ہے۔

ناگا لینڈ بھی بھارت کا کبھی حصہ رہا؟ مگر تبت کے حقِ خود ارادیت کا داعی اور نقیب ناگا لینڈ کے لیے یہ بات بھی سننا نہیں چاہتا حالانکہ تاریخی اور جغرافیائی طور پر چین کی بالادستی تبت پر ہمیشہ قائم رہی۔ لیکن ناگا لینڈ بھارت کا کبھی حصہ نہیں رہا، بالکل یہی بات میزو قبائل کے بارے میں بھی کہی

سکتی ہے، ان پر بھی بھارت صرف اس لیے مسلط ہے کہ یہ کم زور اور کم تعداد ہیں اور بھارت طاقتور ہے اور اس کی آبادی بے شمار ہے۔

جھارکنڈ کا علاقہ بھی ہمیشہ بھارت کی بالادستی کے خلاف احتجاج کرتا رہا کہ یہاں کی تہذیب، تمدن و معاشرت، روایات اور تاریخ کے لحاظ سے اسے کوئی نسبت بھی بھارت کے ساتھ نہیں ہے۔ لیکن اسے کیا جائے کہ جھارکنڈ بھارت کا مقابلہ نہیں کر سکتا، اور جو مقابلہ نہیں کر سکتا بھارت اسے غلام بنا لینے اور اس پر اپنی بالادستی قائم رکھنے کا عادی ہے۔

سوال یہ ہے کہ کب تک بھارت اس سبق کو دہراتا رہے گا؟ جب اس سے کہیں زیادہ بڑی اور طاقتور حکومتیں اس اصول سے دستبردار ہوگئیں تو کیا بھارت میں وہ دن نہیں آئے گا؟

شاہ محمد جعفر پھلواروی

خلع

اسلام جس طرح شوہر کو طلاق دینے کا حق دیتا ہے اسی طرح عورت کو طلاق حاصل کرنے کا بھی حق دیتا ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے،

وان خفتم ان لایقیما حدود اللہ فلاجناح علیہما فیما افتدت بہ

(۲: ۲۲۹)

اور اگر تمھیں یہ اندیشہ ہو کہ وہ دونوں (زوجین) حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو ان پر کوئی گناہ نہیں اس میں جو عورت فدیہ دے کر اپنی جان چھڑا لے۔

حدیث میں آیا ہے،

ان امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ثابت بن قیس ما اعتب علیہ فی خلق ولا دین ولکن اکرہ الکفر فی الاسلام فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتردین علیہ حدیقتہ قالت نعم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل الحدیقۃ وطلقہا تطلیقۃ (بخاری جلد ۲ صفحات ۷۹۴ اور ۷۹۵) اور (نسائی جلد ۱ صفحہ ۹۸ عن ابن عباس)

ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی (جمیلہ بنت عبد اللہ بن ابی) نے حضورؐ کے پاس آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ثابت بن قیس سے مجھے کوئی اخلاقی یا دینی شکایت

نہیں مگر میں اسلام میں داخل ہونے کے بعد کفر سے ڈرتی ہوں (یعنی منافقانہ محبت کی زندگی گزارنا نہیں چاہتی) حضور نے پوچھا کیا تم اس کا باغ (جو مہر میں دیا گیا ہے) اسے واپس کر دو گی۔ اس نے کہا "ہاں"۔ حضور نے ثابت سے فرمایا کہ یہ باغ قبول کر لو اور اسے ایک طلاق دیدو۔

اگر شوہر اپنی خواہش سے طلاق دے تو وہ جو کچھ عورت کو دے چکا ہے اس سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ لیکن اگر عورت کے مطالبے پر شوہر طلاق دے تو عورت کو معاوضہ پیش کرنا پڑتا ہے۔ اسی کو فقہی اصطلاح میں خلع کہتے ہیں گویا ایسی طلاق کو خلع کہتے ہیں جو عورت معاوضہ دے کر اپنے شوہر سے حاصل کرتی ہے۔

جس طرح باہمی رضامندی سے مہر میں کمی بیشی یا معافی ہو سکتی ہے (جس کا ذکر طلاق کے بیان میں ہو چکا ہے) اسی طرح معاوضۂ طلاق میں بھی ہو سکتا ہے۔ عورت اگر سارا مال واپس کرے تو خلع ہے، کم دے تو صلح ہے۔ زیادہ ادا کرے تو فدیہ ہے اور اگر تمام حقوق کو (جو شوہر پر عائد ہوتے ہیں) معاف کر دے تو مبارات ہے جیسا کہ بدایۃ المجتہد جلد ۲ صفحہ ۲۲ کی اس عبارت سے واضح ہے:

ان اسم الخلع يختص ببذ لها له جميع ما اعطاها والصلح ببعضه والفدية باكثره والمبارات باسقاطها عنه حقا لها عليه۔

جو کچھ شوہر نے دیا ہو وہ سب دے دینے کے لیے خلع کا لفظ مخصوص ہے۔ صلح کا تعلق بعض حصے اور فدیہ کا اکثر حصے سے ہے، اور اس کا جو حق شوہر پر عائد ہوتا ہے اسے ساقط کر دینا مبارات ہے۔

یہ فقہی اصطلاحات ہیں جو عقل کے مطابق ہیں اگرچہ احادیث میں صرف خلع کا پتہ چلتا ہے۔ واضح رہے کہ خلع میں صرف ایک طلاق دی جاتی ہے جیسا کہ مندرجہ بالا

روایت سے ظاہر ہے۔ جمہور فقہاء اسے طلاق بائن قرار دیتے ہیں[1] اور ہمارے نزدیک یہی درست ہے۔ لہذا خلع کے بعد طلاق بائن کے اثرات مرتب ہوں گے یعنی اسی وقت رشتۂ زوجیت ختم ہو جائے گا[2] دوران عدت شوہر رجوع نہیں کر سکتا[3] اور عورت عدت سے پہلے کوئی دوسرا شوہر نہیں کر سکتی ہے[4]۔ دوران عدت یا بعد عدت باہمی رضامندی سے تجدید نکاح ہو سکتی ہے[5] عدت کے دوران نفقہ و سکنیٰ شوہر کے ذمے ہوں گے[6]

---

[1] تا [3] وجمهور من رأى انه طلاق يجعله بائنا لانه لو كان للزوج في العدة منه الرجعة عليها لم يكن لافتدائها معنى (بداية المجتهد جلد ۲ صفحہ ۶۹) (خلع کو طلاق ماننے والے جمہور اسے طلاق بائن قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر شوہر کے لیے دوران عدت رجوع کا اختیار باقی رہے تو عورت کا فدیہ ادا کرنا بے معنی ہو جاتا ہے)۔

[4] ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ (الكتاب اجله ۲: ۲۳۵) (جب تک عدت پوری نہ ہو تب تک نکاح کی گرہ نہ باندھو)

[5] (ا) اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف (جب تم عورتوں کو طلاق دو اور وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو جب کہ وہ دستور کے مطابق باہم رضامند ہو جائیں)
(ب) ان الجمهور اجمعوا على ان له ان يتزوجها برضاها في عدتها (بداية المجتهد جلد ۲ صفحہ ۷۰) (جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مختلعہ کی رضامندی سے شوہر دوران عدت بھی نکاح کر سکتا ہے)

[6] والمطلقة الرجعي والبائن ...... النفقة وسكنى (شرح وقايه جلد ۲ صفحات ۱۰۰ اور ۱۴۹) (رجعی اور بائنہ مطلقہ کے لیے نفقہ و سکنیٰ ہے)

جیساکہ طلاق کے بیان میں گزرچکا ہے ابغض الحلال ہونے کی وجہ سے طلاق کے راستے میں کئی رکاوٹیں ڈالی گئی ہیں اسی طرح کی رکاوٹوں کا کتاب وسنت میں سراغ ملتا ہے لیکن چونکہ خلع بھی انتہائی ناپسندیدہ فعل[1] ہے اس کی راہ میں بھی کچھ رکاوٹیں پیدا کردی جائیں تو اس کی کوئی ممانعت کتاب وسنت میں نہیں[2] لہذا طلاق بائن کے بیان میں جو شرطیں رکھی گئی ہیں ان کو خلع میں بھی رکھنا چاہیے۔ مثلاً،

۱۔ بعث حکمین

۲۔ اشہاد شاہدین

۳۔ دوران عدت کا نفقہ وسکنیٰ

۴۔ دودھ پلائی کی اجرت

---

[1] (ا) المختلعات ھن المنافقات (ترمذی)

(خلع کرنے والی عورتیں منافق ہوتی ہیں)

(ب) ایما امرأۃ سألت زوجھا الطلاق من غیر باس فحرام علیھا رائحۃ الجنۃ (ترمذی)

(جو عورت کسی خاص برائی کے بغیر ہی اپنے شوہر سے مطالبہ طلاق کرے اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے)۔

[2] بعض شرائط طلاق قرآن میں ہیں مثلاً اشہاد شاہدین اور بعث حکمین لیکن سنت میں اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ سنت میں اگر کسی بات کا سراغ نہ ملتا ہو مگر وہ ہو کتاب وسنت کی روح کے مطابق ہو تو اسکو قبول کرنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ سعید بن جبیر کی بھی یہی رائے ہے (ملاحظہ ہو احکام القرآن للجصاص جلد ۲، صفحہ ۲۳۱):

قال سعید بن جبیر فی المختلعہ یعظھا فان انتھت والا ھجرھا والا ضربھا فان انتھت والا رفع امرھا الی السلطان فیبعث حکما من اھلہ و حکما من اھلھا ۔۔۔۔۔۔

۵۔ اخراجات حضانت

۶۔ تحریری تصدیق

ان سب باتوں کا ذکر طلاق کے بیان میں گزر چکا ہے۔

ایک ضروری بات

خطابی۔ طاؤس، عکرمہ۔ احمد بن حنبل۔ اسحاق۔ ابو ثور۔ ابن قیم وغیرہ اصحاب خلع کو فسخ نکاح قرار دیتے ہیں اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ثابت بن قیس کی بیوی کو حضور ؐ نے ایک ہی حیض کی عدت کا حکم دیا لیکن جمہور فقہا اسے طلاق بائن کہتے ہیں اور اس کی عدت تین قروء بتاتے ہیں[1] ہم اسی کے حق میں رائے رکھتے ہیں۔

ایک اور ضروری بات

اگر قاضی یہ فیصلہ دے کہ مطالبہ خلع کرنے والی عورت کو اس کا شوہر طلاق دے تو شوہر انکار نہیں کر سکتا۔ اگر انکار کرے تو قاضی اسے قید کر سکتا ہے۔ اگر اس پر بھی طلاق نہ دے تو قاضی اپنے اختیارات سے ان دونوں کے درمیان تفریق پیدا کر سکتا ہے خواہ طلاق ہو یا نکاح فسخ کر کے ہو۔ قاضی کے اس اختیار کے لیے سعید بن جبیر کا قول کافی ہے[2] ایلاء لعان اور عنہ میں قاضی کا یہ اختیار بہت سے فقہا نے تسلیم کیا ہے۔[3]

---

[1] ملاحظہ ہو "التاج الجامع للاصول جلد ۲ صفحہ ۳۸۳ کا حاشیہ۔

[2] ومن طریق حماد بن سلمۃ عن ایوب السختیانی عن سعید بن جبیر قال: لایکون الخلع الاحتی یعظھا فان اتعظت والاھجرھا فان اتعظت والا ضربھا فان اتعظت والا ارتفعا الی السلطان فیبعث حکما من اھلھا وحکما من اھلہ یرفع کل واحد منھما الی السلطان ما یسمع من صاحبہ فان رای ان یفرق فرق وان رای ان یجمع جمع (المحلی لابن حزم جلد ۱۰ صفحہ ۲۳۰) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سوالات

۱۔ آیا خلع عورت کا حق ہے؟ (اگر یہ شرط قرآنی پوری ہو جائے کہ زوجین میں

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

سلہ ایلا کا مطلب ہے زوج کا یہ قسم کھانا کہ میں اپنی بیوی کے پاس نہیں جاؤں گا۔ اس صورت میں چار ماہ کے اندر وہ اپنی قسم توڑ کر کفارۂ قسم ادا کر سکتا ہے ورنہ چار ماہ کے بعد اسے طلاق بائن ہو جائے گی لیکن یہ تفریق قاضی کرائے گا نزد امام شافعی: قال الشافعی تبین بتفریق القاضی لانہ مانع حقہما فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح کما فی الجب والعنۃ (ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۳۸۱) لعان کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی پر ناجائز تعلق کا الزام لگاتا ہے تو قاضی دونوں کو بلوا کر قسمیں کھلواتا ہے۔ پھر قاضی ہی دونوں میں تفریق کرتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے، اذا التعنا لا تقع الفرقۃ حتی یفرق القاضی بینہما (ایضاً صفحہ ۳۹۸) اس تفریق کے لیے زوجین کی رضامندی بھی ضروری نہیں۔ وان لم یرضیا بالفرقۃ (حاشیہ شرح وقایہ جلد ۲ صفحہ ۳۸، حاشیہ ۹) بلکہ اگر تفریق قاضی سے پہلے دونوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو حق وارث باقی رہے گا: لو مات احدھما بعد اللعان قبل تفریق الحاکم توارثا (عنایہ ایضاً حاشیہ ۵)

عنہ کا مطلب ہے شوہر کا نامرد ہونا۔ اس کا مسئلہ حنفیہ کے نزدیک یہ ہے: واذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنۃ فان وصل الیہا فبہا والا فرق بینہما (ایضاً صفحہ ۴۰۰)

ایلا کے بارے اگر شوہر رجوع اور طلاق دونوں سے انکار کرے تو فان مالکا قال یطلق القاضی علیہ قال اھل الظاہر یحبس حتی یطلقہا بنفسہ (احکام القرآن للجصاص جلد ۲ صفحہ ۱۰۱) پس کوئی وجہ نہیں کہ خلع کے معاملے میں اگر شوہر طلاق دینے سے انکار کرے تو قاضی اسے قید نہ کرے اور پھر بھی نہ مانے تو وہ اپنے اختیار سے طلاق یا فسخ کے ذریعے تفریق نہ کرے۔

خلیج ایسی حاصل ہو گئی ہے کہ پاٹی نہیں جا سکتی)

۲۔ یا خاوند خلع دینے سے انکار کر سکتا ہے؟

۳۔ اور اگر وہ انکار کرے تو کیا قاضی یا عدالت شرطِ قرآنی کے متعلق تسلی کرنے کے بعد تفریق زوجین کا حکم دے سکتی ہے یا نہیں؟

جواب

عورت کو اگر نکاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا تو نکاح باقی رکھنے پر بھی مجبور نہیں کیا جا سکتا[۱]۔ اگر مرد طلاق دے تو اسے اپنا دیا ہوا مال چھوڑنا پڑتا ہے اسی طرح اگر عورت طلاق کی خواہش مند ہو تو اسے لیا ہوا مال واپس کرنا پڑتا ہے۔ اسی کو خلع کہتے ہیں یعنی ایسی طلاق کو خلع کہتے ہیں جو مال کے عوض حاصل کی جاتی ہے۔ قرآن میں اس کا ذکر یوں ہے:

فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت به (۲ : ۲۲۹)

اگر تمھیں اے حاکمو[۲] یہ اندیشہ ہو کہ وہ دونوں (زوجین) حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو بیوی جو کچھ دے کر اپنی جان چھڑا لے اس میں ان دونوں (زوجین) پر کوئی گناہ نہیں۔

اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ فدیہ دے کر اپنی جان چھڑانا عورت کا ایک جائز حق ہے۔ اگر یہ جائز حق نہ ہوتا تو یہ کیوں کہا جاتا کہ اس میں کوئی گناہ نہیں؟ بلاشبہ اس میں کراہت موجود ہے[۳]۔ لیکن کراہت تو اس طلاق میں بھی ہے جو مرد خود دیتا ہے[۴] اور اس کے باوجود طلاق دینا مرد کا حق ہے۔ زوجین کے درمیان جدائی کوئی اچھی چیز نہیں لیکن بعض مواقع ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں یہ جدائی دونوں کے لیے بہتر ہوتی ہے جب کہ دونوں کی زندگی باہمی ناموافقت کی وجہ سے عذاب بنی ہوئی ہو۔ ایسے ہی موقع کے

۱، ۲، ۳، ۴ کے تمام حواشی (مضمون) کے آخر میں درج ہیں۔ [illegible]

لیے ارشاد قرآنی ہے۔

وان یتفرقا یغن اللہ کلا من سعتہ (۴: ۱۳۰)

اگر وہ دونوں جدا ہو جائیں تو خدا اپنی کشادگی سے ہر ایک کو دوسرے سے بے نیاز کر دے گا۔

بیوی اگر کسی ناقابلِ اظہار یا قابلِ اظہار ناپسندیدگی کی وجہ سے اپنے شوہر کے ساتھ گزارا کرنا نہ چاہے تو اسے زبردستی روکے رکھنا "ضرار" اور ایک قسم کا "حبسِ بے جا" بھی ہے اور قرآن نے اس سے ان الفاظ میں منع کیا ہے:

فلا تمسکوھن ضرارا لتعتدوا (۲: ۲۳۰)

انھیں محض نقصان پہنچانے کے لیے مت روکے رکھو۔

ضرار سے بچنا مرد کی طرح عورت کا بھی ایک حق ہے اور اس پر کوئی جبری پابندی نہیں لگائی ہے۔ مصالحت و مفاہمت کی کوشش تو ضرور کرنی چاہیے جیسا کہ قرآن نے کہا ہے:

وان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا.... (۴: ۲۵)

(اگر تمھیں (اے حکام) دونوں کے درمیان ضد پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کرو....

لیکن اگر یہ کوشش ناکام ہو تو عورت کا یہ حق سلب نہیں ہوتا۔ اس کی مزید وضاحت کے لیے مندرجہ ذیل احادیث پر غور کرنا چاہیے:

(عن ابن عباس) ان جمیلۃ بنت سلول اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ما اعتب علی ثابت فی دین ولا خلق ولکن اکرہ الکفر

فی الاسلام لا اطیقہ بغضا۔ فقال لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اتردین حدیقتہ۔ قالت: نعم۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل الحدیقتہ و تطلقہا تطلیقۃ (نسائی جلد ۲ صفحہ ۸۹ و بخاری جلد ۲ صفحہ ۷۹۴)۔

جمیلہ بنت سلول نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ: مجھے (اپنے شوہر) ثابت سے دین یا کردار کی کوئی شکایت نہیں لیکن میں اسلام میں آنے کے بعد نا فرمانی کو پسند نہیں کرتی۔ میں اپنی نفرت کو برداشت نہیں کر سکتی۔ حضورؐ نے فرمایا: کیا تم اس کا باغ (جو مہر میں ملا ہے) اسے واپس کر دو گی؟ اس نے کہا ہاں۔ حضورؐ نے فرمایا: (اے ثابت) باغ قبول کر لو اور اس کو ایک طلاق دے دو۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ بیوی کو اپنے شوہر سے نہ کوئی دینی شکایت ہے نہ اخلاقی۔ گویا وہ ہر لحاظ سے غنیمت ہے لیکن وہ کسی وجہ سے نفرت کرتی ہے جسے اس روایت میں نہیں بتایا گیا البتہ دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابت پست قد اور بد صورت تھے۔ پھر یہاں اس کا بھی کوئی ذکر نہیں کہ حضورؐ نے نفرت کی وجہ پوچھی ہو یا مفاہمت کی کوئی کوشش فرمائی ہو۔ حضورؐ کی فراست نے نفرت کی وجہ بھی سمجھ لی ہوگی اور یہ بھی بھانپ لیا ہوگا کہ مفاہمت کی کوئی کوشش سود مند نہیں ہوگی۔ روایت میں اس کا ذکر نہیں کہ حضورؐ نے اسے باز رکھنے کی کوئی سعی فرمائی۔ پس ایک ہی راہ نظر آئی کہ شوہر طلاق دے دے اور زوجہ باغ واپس کر دے۔

جمیلہ کی نفرت بالکل طبعی تھی اور ایسی حالت میں محض ثواب کی خاطر مجبور کرنا اس کی ازدواجی زندگی کی خوش گواریوں کے منافی تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر یہ خلع عورت کا

ایک جائز حق نہ ہوتا تو حضورؐ جمیلہ کو اس سے روکتے یا اظہار ناراضی فرماتے۔
جناب ثابت بھی آخر انسانی جذبات رکھتے تھے چنانچہ انھوں نے مال کے ذریعے پھر عورت کا انس و محبت خریدنے کی کوشش کی۔ ایک دوسری عورت (حبیبہ) سے شادی کی اور مہر میں پھر اسی طرح باغ دیا۔ اس کا انجام کیا ہوا وہ دوسری روایت میں سنیئے،

(عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال) کانت حبیبة بنت سہل تحت ثابت بن قیس بن شماس وکان رجلا دمیما فقالت یا رسول اللہ واللہ لولا مخافة اللہ اذا دخل علی لبصقت فی وجھہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتردین علیہ حدیقتہ فقالت نعم۔ قال فردت علیہ حدیقتہ قال ففرق بینھما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ابن ماجہ جلد ا صفحہ ۲۲۳)

حبیبہ بنت سہل ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی تھی۔ ثابت پست قد اور بدشکل تھے۔ اس نے کہا یا رسول اللہ! خدا کی قسم اگر خوف خدا دامنگیر نہ ہوتا تو جس وقت وہ میرے پاس آتا ہے میں اس کے منہ پر تھوک دیتی۔ حضورؐ نے فرمایا کہ کیا تم اس کا باغ واپس کر دوگی۔ عرض کیا "ہاں"۔ چنانچہ اس نے انھیں ان کا باغ واپس کر دیا اور حضورؐ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کرا دی۔

یہ دو الگ الگ واقعے ہیں اور دونوں ہی جناب ثابت سے متعلق ہیں۔ پہلے واقعے میں حضورؐ نے ایک طلاق دینے کا حکم دیا اور دوسرے میں تفریق کرا دی یعنی نکاح فسخ کر دیا۔ حضورؐ کے یہ دونوں فیصلے بہ حیثیت جج کے تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر عورت اختدا (خلع) چاہے تو قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ خواہ وہ شوہر کو طلاق دینے

کا حکم دے یا فسخ نکاح کرکے تفریق کرادے۔ خصوصاً اگر شوہر طلاق دینے سے انکار کرے تو قاضی کو بطریق اولیٰ حق فسخ و تفریق ہوتا ہے۔ اگر اسے حکمین مقرر کرنے میں مفاہمت کی صورت نظر آئے تو یہ کرے اور اگر اسے یہ محسوس ہو کہ معاملہ انتہا تک پہنچ چکا ہے اور حکمین کا تقرر مفید نہ ہوگا تو تفریق بھی کرا سکتا ہے۔

موجودہ دور کے محقق علی خفیف حدیث خلع کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

الیس یستنبط من ھذا الحدیث الصحیح ان یکون القاضی حق المخالعة بین الزوجین اذا رفعت الزوجة امرھا من زوجھا الیه وانھا لا تطیقه بغضاً وان العشرة بینھما لا تستقیم علی ھذہ الحال ولا یمکن اقامة حدود الله معه فیأمرھا القاضی بالمخالعة علی ما اعطاھا من مہر فان استجابا والا قضی بذلك بینھما ونفذ قضاؤہ فیھما اذا رضیت الزوجة بذلك وابی الزوج۔

انی اری الحدیث دالاً علی ذلك۔ اذ لیس فیه ما یدل علی ان امر الرسول بالمخالعة بین ثابت و زوجته کان امر ارشاد و ندب لا تجب طاعته۔ کما ذھب الی ذلك بعض الفقھاء اذ لا یترکه الرسول صلعم امر زوجین ترافعا الیه وانتھی بھما الحال الی ھذا الوضع الذی لا یلتئم مع دین ولا خلق دون ان یشرع له علاجاً حاسماً وقضاءً فاصلاً واذا کنت لا اعتر علیه علی ھذا الرأی لفقیه فذلك لا یغیرہ بعد ان صح الحدیث (فرق الزواج فی المذاھب الاسلامیة لعلی خفیف صفحہ ۱۲۰، حاشیہ ۱)۔

کیا اس صحیح حدیث سے مستنبط نہیں ہوتا کہ جب بیوی اپنے شوہر کے

معاملے کو قاضی کے پاس لے جائے اور وہ اس کی عداوت کو برداشت نہ کرسکتی ہو اور اس حالت میں دونوں کی زندگی خوش گوار نہ گزر سکتی ہو اور شوہر کے ساتھ رہنے میں حدود اللہ کا قیام ممکن نہ ہو تو قاضی کو زوجین کے درمیان خلع کرا دینے کا حق حاصل ہے یعنی وہ دونوں کو شوہر کے دیئے ہوئے مہر پر خلع کرانے کا حکم دے۔ اس وقت اگر وہ دونوں مان لیں تو فبہا ورنہ قاضی ان دونوں کے درمیان فیصلہ کر دے اور ان دونوں پر اپنا فیصلہ نافذ کردے جب کہ زوجہ تو اس خلع پر راضی ہو اور شوہر انکار کر دے۔

ثابت اور ان کی بیوی کے درمیان خلع کرا دینے کے متعلق موجود ہے وہ محض ایک نصیحت یا مستحب چیز نہیں جس کی اطاعت ضروری نہیں ہوتی جیسا کہ بعض فقہاء کا مسلک ہے۔ ظاہر ہے کہ جب زوجین نے اپنا معاملہ حضورؐ کی خدمت میں پیش کیا اور صورت حال اس انتہا کو پہنچ گئی تھی کہ دین اور خلق کے باوجود صلح کا امکان نہ تھا تو اس کو حضورؐ بغیر ایک فوری اور قطعی فیصلے کے معلق نہیں چھوڑ سکتے تھے اور جب اس کے خلاف کسی فقیہ کا کوئی علم نہیں تو ایک صحیح حدیث کے ہوتے ہوئے اس استنباط کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔

یہاں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ جب حکمین کا تقرر قاضی کی توثیق سے ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ ان حکمین سے اس قاضی کے اختیارات یقیناً زیادہ ہوتے ہیں۔ اب خود ان حکمین کے کیا اختیارات ہیں اس کے متعلق فقہاء کی دو رائیں ہیں۔ بعض ان حکمین کو تفریق کا حق نہیں دیتے اور بعض یہ حق دیتے ہیں۔ علی خفیف بھی اسی کے حامی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

وخالف فی ذلک فریق من الفقہاء الی انہما حاکمان علیہما ان یصلحا بین الزوجین ما دام یا الی الاصلاح وسیلۃ۔ فاذا تعذر الاصلاح بینہما فرقا بینہما علی عوض او بغیر عوض علی حسب الاحوال رضی الزوجان بذلک ام ابیا وعلی القاضی امضاء حکمہا وانفاذہ ازالۃ للخلاف بین الزوجین۔ وھذا الرأی مروی عن سعید ابن مسیب وسعید ابن جبیر وابی سلمۃ و الشعبی والنخعی وھو مذھب مالک والاوزاعی واسحاق واحد قولی الشافعی ورو ایۃ اخری عن احمد وھو قول اھل المدینۃ وھو الصحیح (ایضاً صفحہ ۲۰۷)

(فقہاء کے ایک گروہ نے اس مسئلے میں (حکمین کو تفریق کا حق نہ دینے کی) مخالفت کی ہے۔ اس گروہ کا کہنا ہے کہ زوجین پر حکمین کا فیصلہ نافذ ہوگا جب تک وہ مصالحت کا ذریعہ نکال سکیں گے لیکن اگر مصالحت نہ ہو سکے گی تو دونوں میں تفریق کرا دیں گے خواہ معاوضۂ طلاق دلوا کر ہو یا اس کے بغیر حالات کا جیسا تقاضا ہوگا ویسا کریں گے عام اس سے کہ زوجین اس تفریق سے راضی ہوں یا انکار کردیں۔ پھر حکمین کے اس فیصلے کو نافذ کرنا قاضی کی ذمہ داری ہوگی تاکہ زوجین کا باہمی اختلاف دور کیا جا سکے۔ سعید ابن مسیب، سعید ابن جبیر، ابوسلمہ شعبی، نخعی، مالک، اوزاعی اور اسحاق سے یہی مروی ہے۔ اور ایک روایت کے مطابق شافعی اور احمد بن حنبل بھی یہی رائے رکھتے ہیں اہل مدینہ کا بھی یہی قول ہے اور یہی صحیح ہے۔

اس کے بعد علی خفیف اس کی عقلی ونقلی تائید میں یوں لکھتے ہیں:

. . . . ولان من القواعد المقررة فی الشریعة الاسلامیة نفی الضرر ورفع الضرار۔ وذلك الی الحاکم اذا لم یتیسر دفعهما الا بقضائه۔ وقد بعث عثمانُ ابن عباس ومعاویه حکمین بین عقیل ابن ابی طالب وزوجته فاطمة بنت عتبة فقال لهما ان رأیتما ان تفرقا فرقتما وکذلك وردعن علی انه بعث حکمین بین زوجین وقال لهما علیکما ان رأیتما ان تفرقا فرقتما و ان رأیتما ان تجمعا جمعتما۔ فجعل عثمان وعلی الحکم الی الحکمین ولم یعرف لهما من الصحابة مخالف۔ وانما عرف الخلاف فی زمن التابعین (ایضاً صفحہ ۳۰۷)۔

کیونکہ ضرر اور ضرار کو دور کرنا شریعت اسلامیہ کے مقررہ قواعد میں داخل ہے اور اس کا تعلق قاضی سے ہے جب کہ اس کے فیصلے کے بغیر وہ ضرر یا ضرار دور نہ ہو سکتا ہو۔ عقیل ابن ابی طالب اور ان کی بیوی فاطمہ بنت عتبہ کے جھگڑے کو دور کرنے کے لیے حضرت عثمان نے ابن عباس اور معاویہ کو حکم مقرر کیا اور کہا کہ اگر تم دونوں مناسب سمجھو تو ان دونوں میں تفریق کرا دو۔ اسی طرح حضرت علی کا بھی واقعہ ہے کہ ایک میاں بیوی کے لیے آپ نے دو حکم مقرر کرتے ہوئے کہا کہ تمھارا کام یہ ہے کہ اگر ان دونوں کے درمیان تفریق مناسب سمجھو تو تفریق کرا دو اور مصالحت مناسب نظر آئے تو مصالحت کرا دو۔ غرض حضرت عثمان اور حضرت علی نے فیصلے کو حکمین ہی کے سپرد کر دیا اور صحابہ میں سے کسی ایک سے بھی اس کی مخالفت منقول نہیں۔ یہ اختلاف تو تابعین کے دور میں شروع ہوا۔

یہاں یہ نکتہ پیشِ نظر رہے کہ صحابہ کے دور تک حکمین کے اختیار تفریق میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ یہ اختلاف تابعین کے دور میں شروع ہوا۔

میرے نزدیک فقہاء کی ان دونوں رایوں میں کوئی خاص فرق نہیں۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ اگر قاضی حکمین کو صرف مصالحت کی کوشش کرنے پر مامور کرے تو ان کا اختیار صرف مصالحت کی کوشش تک محدود رہے گا۔ اور قاضی اگر تفریق کا اختیار بھی سونپ دے تو حکمین تفریق بھی کرا سکتے ہیں (اگر حکمین کسی ایک بات پر متفق نہ ہوں تو قاضی اپنی صوابدید سے کام لے گا)۔ حضرت عثمان اور حضرت علی نے حکمین کو مصالحت اور تفریق دونوں کا اختیار دیا تھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حکمین کو اتنا ہی اختیار رہے گا جتنا کہ قاضی انھیں دے۔ بہرحال فقہاء کا ایک قابلِ اعتماد گروہ خود حکمین کو جب تفریق کا حق دیتا ہے تو قاضی کا یہ اختیار بطریق اولیٰ ثابت ہو جاتا ہے۔

حضرت سعید بن جبیر (تابعی) یہی رائے رکھتے ہیں کہ:

(ومن طریق حماد بن سلمۃ عن ایوب السختیانی عن سعید بن جبیر قال) لایکون الخلع الاحتی یعظہا فان اتعظت والاضربہا فان اوسطت والاارتفعا الی السلطان فیبعث حکماً من اھلھا وحکما من اھلہ یرفع کل واحد منھما الی السلطان مایسمع من صاحبہ۔ فان رأی ان یفرق فرق وان رای ان یجمع جمع (المحلی لابن حزم جلد ۱۰ صفحہ ۲۲۰)۔

خلع اس وقت ہوگا جب شوہر عورت کو پہلے پند و نصیحت سے سمجھائے۔ وہ پند و نصیحت قبول کر لے تو فبہا، ورنہ اسے ضرب لگائے۔ وہ مان جائے تو فبہا ورنہ وہ دونوں سلطان (عدالت، امیر، یا قاضی) کی طرف

رجوع کریں گے۔ پھر سلطان دونوں کے خاندان سے ایک ایک حکم مقرر کرے گا۔ پھر ہر ایک حکم اپنے موکل سے جو کچھ سنتا رہا اسے سلطان تک پہنچائے گا۔ اس کے بعد سلطان تفریق مناسب سمجھے گا تو تفریق کرا دے گا اور ملا دینا مناسب سمجھے گا تو ملا دے گا۔

واقعہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو کسی ضرر سے بچانے کے لیے مطالبہ طلاق کا حق رکھتی ہے اور قاضی اس کا اختیار رکھتا ہے کہ اسے شوہر سے طلاق دلوائے۔ اور اگر شوہر طلاق نہ دے تو قاضی خود بھی طلاق دے سکتا ہے۔

مالک کا مذہب اس مسئلے میں بالکل واضح ہے۔ ملاحظہ ہو:

وخالف فی ذلك المالكية فذهبوا الی ان الزوجة ان تطلب التفریق اذا اضرها الزوج فاساء معاملتها بان قطع كلامه عنها او ولی وجهه عنها فی الفراش او ضربها او شتمها شتما مقذعا او اكرهها علی محرم او هجرها بغیر تادیب مع اقامته فی البلد او اقر امرأة علیها او منعها من زیارة والدیها او اخذ مالها او اتصل شتما لها وما الی ذلك امام القاضی وطلبت منه ان یتفرق بینهما لهذا الضرر۔ فان اثبتت ان زوجها اتی ذلك معها ولو مرة واحدة علی المشهور فی المذهب طلقها القاضی طلقة بائنة لخبر "لاضرر وضرار"

(ایضاً صفحہ ۳۰۸)

مالک نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے یہ راہ اختیار کی ہے کہ اگر شوہر بیوی کو کچھ تکلیف پہنچائے اور اس کے ساتھ بُرا برتاؤ کرے مثلاً بول چال بند کر دے یا بستر پر اس سے بے رخی برتے یا اسے مارے

پیٹے یا فحش گالیاں دے یا کسی ناجائز کام پر مجبور کرے یا بلا کسی تادیبی
غرض کے تنہا چھوڑ دے باوجود اس کے کہ دونوں ایک ہی شہر میں رہتے
ہوں یا کسی دوسری عورت کو اس پر ترجیح دے یا اس کے والدین کی
ملاقات سے اسے روکے یا اس کے مال پر قبضہ کرے یا اسے مسلسل
گالیاں دیتا رہے اور ایسی نوع کی ایسی تکلیفیں پہنچائے جن کا عام طور پر
اس طبقے کے لوگوں میں رواج نہ ہو اور وہ نہ اس پر صبر کر سکتی ہو، نہ
اس حالت میں اس کے ساتھ رہ سکتی ہو تو ان تمام صورتوں میں وہ اپنا
دعویٰ قاضی کے پاس لے جائے گی اور وہ اس سے اس قسم کے ضرر
کی بنا پر تفریق کا مطالبہ کرے۔ پھر اگر وہ یہ ثابت کر دے کہ شوہر نے
اس کے ساتھ ایک بار بھی اس قسم کا سلوک کیا ہے تو مالکیوں کا مشہور
مذہب یہ ہے کہ قاضی اس کو ایک بائنہ طلاق دے دے گا کیونکہ حدیث
میں آیا ہے کہ "لا ضرر و لا ضرار" (نہ نقصان اٹھاؤ نہ نقصان پہنچاؤ) ایضاً
صفحہ ۳۰۸۔

قاضی کو خلع کے موقعے پر تفریق کا حق دینے میں بعض فقہاء نے عُنّت (نامرد)
اور ایلا وغیرہ پر بھی قیاس کیا ہے اور یہ قیاس ہمارے نزدیک بالکل صحیح ہے
سعید بن جبیر کا مسلک جو اوپر مذکور ہے ذرا مختلف الفاظ میں نقل کرنے کے
بعد جصاص کہتے ہیں:

قال ابوبکر هذا نظیر العنین والمجبوب والایلاء فی باب ان
الحاکم هو الذی یتولی النظر فی ذلک (احکام القرآن للجصاص جلد ۲
صفحہ ۲۳۱)

ابوبکر کہتے ہیں کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسی نامرد مقطوع الذکر اور ایلاء

جیسے معاملات کی ہے جن میں حاکم ہی غور و فکر کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔
گویا خلع کے بارے میں قاضی کے اختیارات کو نامرد، مقطوع الذکر اور ایلاء بلکہ لعان اور مفقود الخبر پر بھی قیاس کیا جا سکتا ہے، اور اس قیاس میں ہم منفرد نہیں۔ سعید بن جبیر اور ابوبکر بھی یہی مسلک رکھتے ہیں۔

اب آیئے ایک سرسری نظر ایلاء، لعان، عُنّت اور مفقود الخبر پر بھی ڈال کر دیکھ لیں کہ ان مسائل میں فقہاء نے قاضی کے کیا اختیارات تسلیم کیے ہیں۔ اس سے خلع کے معاملے میں قاضی کے اختیارات کو قیاس کرنے میں بڑی مدد ملے گی۔

ایلاء

زوج اپنی زوجہ کے پاس نہ جانے کی قسم کھالے تو اسے چار ماہ کے اندر اپنی قسم توڑ کر کفارہ ادا کر لینا چاہیے ورنہ چار ماہ ختم ہونے کے بعد ہی طلاق بائن ہو جائے گی لیکن یہ تفریق امام شافعی کے نزدیک از خود نہیں ہو گی بلکہ:

تبین بتفریق القاضی لانہ مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح کما فی الجب والعنۃ (ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۳۸۱)

وہ قاضی کی تفریق کے بعد بائنہ ہو گی کیونکہ وہ عورت کے حق جماع کو روکتا ہے لہذا قاضی اس جدائی میں شوہر کا قائم مقام ہو جائے گا جس طرح جبؔ اور نامردی کی صورت میں ہوتا ہے۔

یہاں مالکیہ کا مذہب بھی سن لیجیے:

فان امرہ الحاکم بالرجوع وامتنع، امرہ بان یطلقہا۔ فان امتنع طلق علیہ الحاکم طلقۃ واحدۃ رجعۃ وقیل لا یطلق الحاکم بل یامر الحاکم الزوجۃ ان تطلق نفسہا ثم یحکم بہ ... فان لم یوجد حاکم فانہ تطلق علیہ جماعۃ المسلمین والفقہ

علی المذاہب الاربعۃ جلد ۴ صفحات ۴۸۰ و ۴۸۱)

اگر قاضی ایلاء کرنے والے شوہر کو رجوع کا حکم دے اور وہ رجوع نہ کرے تو وہ اسے طلاق دینے کا حکم دے گا۔ لیکن اگر وہ طلاق بھی نہ دے تو قاضی خود اسے ایک رجعی طلاق دے دے گا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قاضی خود طلاق نہ دے گا بلکہ زوجہ کو حکم دے گا کہ وہ خود اپنے آپ کو طلاق دے دے، پھر قاضی اس پر طلاق کا حکم لگا دے گا ..... اگر کہیں قاضی موجود نہ ہو تو مسلمانوں کی ایک جماعت اسے طلاق دے دے گی۔

ذرا حنابلہ کا مسلک بھی غور سے سنیے:

فان ابی ان یجامعہا امرہ الحاکم بالطلاق فان لم یطلق طلقہا الحاکم علیہ واحدۃ او اثنتین او ثلاثا لان الحاکم قائم مقام الزوج فی ھذہ الحالۃ فھو یملک الطلقات الثلاث .... واذا قال الحاکم فسخت نکاحکما فانہ یصح ویکون ذلک فسخا لا طلاقا۔ ومثل ذلک ما اذا قال فرقت بینکما۔ ولیس للحاکم ان یامرہ بالطلاق الا اذا طلبت المرأۃ منہ ذلک (ایضاً صفحات ۴۸۰ و ۴۸۱)۔

(اگر ایلاء کرنے والا شوہر چار ماہ سے پہلے قاضی کے حکم کے مطابق) اپنی زوجہ سے ہم آغوش ہونے سے انکار کرے تو قاضی اسے طلاق دینے کا حکم دے گا۔ اگر وہ طلاق بھی نہ دے تو اس کی طرف سے خود قاضی ایک یا دو یا تین طلاقیں دے دے گا۔ کیونکہ اس صورت میں قاضی شوہر کا قائم مقام ہے اور وہ تینوں طلاقوں کا مالک ہے۔ اگر قاضی یہ کہہ دے کہ میں نے تم دونوں کا نکاح فسخ کر دیا تو یہ بھی صحیح ہوگا لیکن یہ فسخ ہوگا طلاق نہیں ہوگی۔ اور یہی صورت فسخ، ہو گی اگر قاضی یہ کہے گا کہ میں نے تم دونوں کے درمیان

تفریق کر دی، اور قاضی زوج کو طلاق کا حکم اس وقت دے گا جب اس سے عورت اس کا مطالبہ کرے۔

آپ نے قاضی کے اختیارات ملاحظہ فرمائے؟ وہ شوہر کو رجوع کا ورنہ طلاق کا حکم دے سکتا ہے۔ خود بھی ایک سے لے کر تین طلاقیں دے سکتا ہے۔ عورت کو یہ بھی حق دے سکتا ہے کہ وہ خود اپنے آپ کو طلاق دے دے، اور اگر قاضی کا وجود ہی نہ ہو تو مسلمانوں کی کسی معتبر جماعت کو بھی طلاق دینے کا حق ہوتا ہے۔

یہ ہیں مختلف ائمہ کے فیصلے ایلاء کے بارے میں۔ ایلاء میں شوہر کو زوجہ سے ناراضی ہوتی ہے لیکن عورت کا حق مارا جانا شریعت کو گوارا نہیں۔ پس اگر قاضی ہی اس مشکل کا حل پیدا نہ کر سکے تو وہ کس مرض کی دوا ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ ایلاء میں جب قاضی کو یہ اختیار ہے، اور ایسا ہی اختیار طلاق و فسخ کا دوسرے مسائل میں بھی ہے (جن کا ذکر آگے ہے)، تو خلع کے مسئلے میں اسے کس منطق سے بے اختیار قرار دیا جا سکتا ہے۔

ایلاء کے مسلک میں مالکیوں اور ظاہریوں کا اختلاف ہے۔ دونوں کی دلیلیں بھی سن لیجیے:

فان مالکا قال یطلق علیہ القاضی وقال اھل الظاھر یحبس حتی یطلقھا بنفسہ ۔۔۔۔

فمن راعی الاصل المعروف فی الطلاق قال لا یقع طلاق الا من الزوج۔ ومن راعی الضرر الداخل من ذالک علی النساء قال یطلق السلطان۔ وھو نظر الی المصلحۃ الا منوا ھذا ھو الذی یعرف بالقیاس المرسل۔ والمنقول عن مالک العمل بہ۔ وکثیر من الفقہاء یابی ذالک (بدایۃ المجتہد جلد ۲ صفحہ ۱۰۱)

امام مالک تو کہتے ہیں کہ قاضی ہی شوہر کی بجائے اسے طلاق دیدے گا اور اہل ظاہر کا کہنا ہے کہ شوہر کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ وہ خود طلاق نہ دے دے.....

جو مسئلہ طلاق کی مشہور بنیاد کی رعایت کرتا ہے اس کا کہنا ہے کہ طلاق زوج ہی کی طرف سے ہو سکتی ہے ، اور جس نے اس نقصان کی رعایت کی جو اس کی وجہ سے عورتوں کو پہنچتا ہے اس کا کہنا ہے کہ سلطان اس کی طرف سے طلاق دے دے وہ مصلحت عامہ کا لحاظ کرتا ہے اور اسی کو "قیاس مرسل" کہا جاتا ہے۔ امام مالک سے اس پر عمل منقول ہے لیکن بہت سے فقہاء کو اس سے انکار ہے۔

لعان

شوہر اپنی زوجہ پر ناجائز تعلق کا الزام لگائے اور کوئی گواہ نہ پیش کر سکے تو قاضی ہی دونوں سے قسمیں کھلواتا ہے۔ پھر قاضی ہی دونوں میں تفریق بھی کرا دیتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے:

اذا التعنا لا وقع الفراقة حتی یفرق القاضی (ایضاً ۳۹۸)۔
جب دونوں لعان کرلیں تو جب تک قاضی ان دونوں میں تفریق نہ کرائے تب تک جدائی واقع نہیں ہوگی۔

اس تفریق کے لیے زوجین کی رضامندی بھی ضروری نہیں:

وان لم یرضیا بالفرقۃ (عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرح وقایہ جلد ۲ صفحہ ۱۳۸ حاشیہ ۹)
اگرچہ دونوں (زوجین) جدائی پر راضی نہ ہوں۔

بلکہ اگر قاضی کی تفریق سے پہلے زوجین میں سے کوئی ایک مر جائے تو توارث باقی ہے

گا:

لو مات احدهما بعد الفراغ من التلاعن قبل تفريق الحاكم توارثا (عناية حاشيه هدايه جلد ۲ صفحه ۴۰۰ حاشيه ۵)

لعان ختم ہونے کے بعد قاضی کی تفریق سے پہلے اگر دونوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو دوسرا وارث ہوگا۔

یہی مسلک امام احمد بن حنبل اور امام سفیان ثوری کا بھی ہے:

لا وقع (الفرقة) الا بحكم حاكم وبه قال الثوري واحمد (بداية المجتهد جلد ۲ صفحہ ۱۲۱)

قاضی کے فیصلے کے بغیر تفریق نہیں ہوگی۔ ثوری و احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

عُنّہ (نامردی)

اگر شوہر نامرد ہو تو قاضی علاج کے لیے ایک معینہ مدت تک مہلت دے گا۔ اگر وہ جماع پر قادر نہ ہو سکے تو تفریق کرا دے گا:

واذا كان الزوج عنينا اجّله الحاكم سنة فان وصل اليها فبها والا فرق بينهما (ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۴۰۰)۔

اگر زوج نامرد ہو تو قاضی اسے (علاج کے لیے) ایک سال کی مہلت دے گا۔ پھر اگر اس نے ہم آغوشی کر لی تو فبہا ورنہ ان دونوں میں تفریق کرا دے گا۔

مفقود الخبر

شوہر اگر غائب ہو جائے اور اس کا کوئی پتہ نہ چلے تو ایک خاص مدت تک عورت انتظار کرتی ہے اس کے بعد اسے مردہ فرض کر کے عدت وفات گزارتی ہے لیکن مردہ قرار دینا خود عورت کا اختیار نہیں بلکہ

هل يحتاج ذلك الى القضاء فيه قولان۔ والذی اختاره فی القنیة وغيرها انه يحتاج ذلك الى القضاء لان موته امر محتمل فما لم ينضم اليه القضاء لا يكون حجة (عمدة الرعاية حاشيه شرح وقايه جلد ۲ صفحه ۳۹۳ حاشيه ۳)۔

آیا یہ معاملہ قضائے قاضی کا محتاج ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔ مؤلف "قنیہ" وغیرہ نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ قضائے قاضی کا محتاج ہے کیونکہ شوہر کی موت ایک مشکوک بات ہے لہذا جب تک قضا اس میں شامل نہ ہو یہ حجت نہ ہو سکے گی۔

ایک اور چیز بھی غور طلب ہے کہ خلع اور نامردی کے مسئلے میں تو عورت کو مرد سے شکایت ہوتی ہے لیکن اس کے برعکس لعان اور ایلاء میں مرد کو عورت سے شکوہ ہوتا ہے اب سوال یہ ہے کہ قاضی کو جو اختیارات تین چیزوں ـــــ عُنّہ، لعان اور ایلاء ـــــ میں حاصل ہوتے ہیں وہ چوتھی چیز یعنی خلع میں کیوں نہ حاصل ہوں گے۔ اس کے علاوہ ایک نکتہ خصوصی طور پر غور و فکر کا محتاج ہے کہ لعان کے مسئلے میں اگر میاں بیوی دونوں کے دونوں جدائی نہ پسند کرتے ہوں جب بھی قاضی تفریق کرا دیتا ہے" تو خلع میں جب کہ ایک فریق یعنی شوہر جدائی پر راضی نہ ہو اور دوسرا فریق یعنی بیوی جدائی پر اصرار کر رہی ہو تو قاضی کو تفریق کا حق کیوں حاصل نہیں ہو سکتا، خصوصاً جب کہ ابن ماجہ کی حدیث جمیلہ میں "ففرق بینہما" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح الفاظ موجود ہیں۔ (جیسا کہ ہم شروع میں نقل کر آئے ہیں)۔ اور سعید بن جبیر کا مسلک بھی خلع کے بارے میں اوپر بتا چکے ہیں)، اور حکمین کو جب قاضی تفریق کا اختیار دے سکتا ہے، جیسا کہ سعید بن مسیب، سعید بن جبیر، ابوسلمہ، شعبی، نخعی، مالک، اوزاعی اور اسحاق کا مسلک اوپر مذکور ہو چکا ہے اور شافعی و احمد کا بھی ایک قول ایسا ہی موجود ہے اور اہل مدینہ کا اسی پر عمل رہا ہے) تو خود

قاضی اس حق تفریق سے کیونکر محروم رہ سکتا ہے؟

لہ ورنہ بریرہ کو مغیث کے ساتھ رہنے پر حضورؐ مجبور کرتے۔ بخاری، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ وغیرہ میں یہ مفصل واقعہ موجود ہے۔

ٹہ بیشتر مفسرین نے اس کا مخاطب حکام ہی کو مانا ہے مثلاً احکام القرآن الجصاص جلد ۲ صفحہ ۲۳۱، تفسیر ابن کثیر جلد ا صفحہ ۳۰۴۔ معالم التنزیل جلد ا صفحہ ۳۰۴ اور تفسیر خازن جلد ا، صفحہ ۲۳۵ وغیرہ۔

ٹہ المختلعات هن المنافقات (خلع لینے والی عورتیں منافق ہوتی ہیں، نسائی جلد ۲ صفحہ ۸۸ اور ترمذی جلد ۲ صفحہ ۲۱۸)

ٹہ ابغض الحلال الی اللہ الطلاق (جائز باتوں میں خدا کے نزدیک سب سے زیادہ قابل نفرت چیز طلاق ہے، ابوداؤد جلد ۲، صفحہ ۲۹۲، و ابن ماجہ جلد ا صفحہ ۲۰۰)۔

ٹہ دیکھیں حاشیہ نمبر ا

ٹہ بخاری میں فرّق کی بجائے فارق ہے، معنی وہی ہیں۔

ٹہ حکمین کے اختیارات کی وسعت کا اس سے اندازہ کیجیے کہ وہ نہ معاوضۂ طلاق دلوانے کے پابند ہیں نہ زوجین کی رضامندی کے۔ کیا اس سے قاضی کے اختیارات کا اندازہ نہیں ہوتا جو خود حکمین کو اتنے وسیع اختیارات دے سکتا ہے۔

ٹہ قرآن نے ضرب سے پہلے ایک اور زینہ رکھا ہے اور وہ ہے خواب گاہ میں تنہا چھوڑنا، غالباً اصل عربی عبارت میں یہ لفظ طبع ہونے سے رہ گیا ہے۔

ٹہ ابن ماجہ جلد صفحہ ۲۰۰۔

نلہ اس کے معنی ہیں مقطوع الذکر ہونا۔

للہ جیسا کہ هدایة الرعایة کی مذکورہ بالا عبارت (وان لم یرضیا بالفرقة) سے واضح ہے۔

مآخذ و مراجع

۱۔ قرآن حکیم ....

۲۔ تفسیر ابن کثیر طبع مصر ۱۳۲۷ھ

۳۔ تفسیر خازن طبع مصر سنہ ندارد

۴۔ معالم التنزیل طبع مصر سنہ ندارد

۵۔ صحیح بخاری طبع دہلی ۱۳۷۵ھ

۶۔ ترمذی مع تحفۃ الاحوذی طبع دہلی ۱۳۴۶ھ

۷۔ سنن نسائی طبع کراچی سنہ ندارد

۸۔ سنن ابن ماجہ طبع مصر ۱۳۷۳ھ

۹۔ المحلّٰی لابن حزم طبع مصر ۱۳۵۲ھ

۱۰۔ ھدایہ للمرغینانی طبع دہلی ۱۳۷۵ھ

۱۱۔ شرح وقایہ مع عمدۃ الرعایہ طبع دہلی ۱۳۲۷ھ

۱۲۔ احکام القرآن للجصاص طبع مصر ۱۳۴۷ھ

۱۳۔ بدایۃ المجتہد للقرطبی طبع قاہرہ ۱۳۷۱ھ

۱۴۔ الفقہ علی المذاہب الاربعۃ للجزیری طبع قاہرہ ۱۳۵۷ھ

۱۵۔ فُرَقُ الزوج فی المذاہب الاسلامیۃ لعلی خفیف ۔ طبع مصر سنہ ندارد ۔

سید شمیم احمد

مکتوبات مخدوم الملک

مذہبی رہنماؤں پر تنقید

مخدوم الملک اپنے دور کے ظاہر دار مشائخ، تنگ نظر اور خوشامدی علماء، جاہ و اقتدار برقرار رکھنے کے لیے دباؤ میں آکر غلط فتویٰ دینے والے مفتیوں اور رشوت کھانے والے قاضیوں سے سخت بیزار تھے۔

مکتوبات میں جا بجا ایسے لوگوں پر تنقیدیں ملتی ہیں۔ مسلم حکمرانوں کی سرپرستی کی وجہ سے صوفیائے کرام کو معاشرہ میں باعزت مقام حاصل تھا۔ حکومت کی طرف سے جاگیریں ملتی تھیں۔ علماء کو عہدے پیش کیے جاتے تھے۔ قاضی و مفتی بنا دیے جاتے تھے۔ اس لیے تھوڑا بہت پڑھ لکھ کر لوگ خود کو عالم دین مشہور کرنے لگتے تھے اور شیخ طریقت بن بیٹھتے تھے۔

مخدوم الملک تحصیل علم پر بہت زور دیتے ہیں مگر شیخ عمر کو یہ بھی سمجھاتے ہیں کہ:

"اے بھائی شریعت پر عمل کرنے میں علم کے بغیر کامیابی نہیں اور نہ کوئی فائدہ ہے اور بغیر عمل کے مقصد تک پہنچنا ممکن نہیں اسی لیے علم حاصل کرنا فرض ہو گیا ہے مگر وہ علم نہیں جو تجھے سلاطین و ملوک کے دروازے پر لے جائے اور نہ وہ علم جو تجھے قاضی اور مفتی بنائے۔ میری مراد علم سے علم آخرت اور علم راہ حق ہے۔ اس موقع پر غلطی میں نہ پڑنا بلکہ خود کو علمائے دنیا کی نگاہ سے بچائے رکھنا، اس طرح جیسے شیطان سے۔"

"عزیز من[1] ! سب سے بڑا خلل اس زمانہ میں یہ ہے کہ نہ مرید جانتا ہے کہ مریدی کیا ہے اور نہ پیر کو معلوم ہے کہ پیری کے فرائض کیا ہیں۔ عام مخلوق محض رسم بے حقیقت پر قناعت کر بیٹھی ہے اور سمجھ رکھا ہے کہ یہی پیری و مرید کا ہے۔"

"...[2] لیکن جس طرح کہ پیری و مریدی آج کل چل رہی ہے یہ کوئی مشکل نہیں۔ بہت آسان ہے۔ تم دیکھ رہے ہو کہ آج دنیا پیروں اور مریدوں سے بھری پڑی ہے ان میں سے ہر ایک کشف و کرامات اور احوال و مقامات سے نیچے کی بات نہیں کرتا۔ لیکن جب حساب لینے بیٹھے تو انھیں خود اپنے کفر کی بھی خبر نہیں۔"

نام نہاد مشائخ اور جاہ و اقتدار کے حریص علما کی اس سے زیادہ مذمت قاضی شمس الدین کے نام ایک مکتوب میں کرتے ہیں۔

"مگر آج[3] ہم جن لفاظوں کو دیکھ رہے ہیں وہ بزرگوں کے معنی سے بے خبر ہیں۔ خود ان کی زبان، ان کے ہاتھ، ان کے پاؤں، ان کی آنکھیں، ان کے کان خود ان کے دل کی ناپاکی کو ظاہر کر رہے ہیں۔ اور گواہی دے رہے ہیں کہ یہ مدعی کذاب ہیں۔ اگر ان کا بس چلے تو یہ لوگوں کے منہ سے نوالہ چھین کر اپنے حلق میں ڈال دیں۔ اور کسی کے لباس فاخرہ سے اپنی گدری کو بدل ڈالیں۔ ہمیشہ دل میں یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ سارا عالم ہمارا غلام بن جائے۔ غلامی کا اقرار کرے اور ہمارا کلمہ پڑھے۔

"حالانکہ صدقے کا کپڑا بدن پر ہے اور مفت کی روٹی معدہ میں ہضم ہو رہی ہے مگر غرور کو نہ پوچھیے کیا ممکن کہ اپنی تمام عمر میں بغیر ضابطہ ٹھاٹھ بدلے ہوئے بازار

---

[1] مکتوبات دو صدی ص ۳۴۰
[2] ایضاً ص ۳۴۳
[3] مکتوب ۲۳ مکتوبات صدی ص ۲۸

نکل جائیں۔ جب تک عمامہ اور کلاہ وغیرہ سے باضابطہ لیس نہ ہوں کیا مجال کہ ادھر ادھر چہل قدمی بھی کر سکیں۔ خیال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خلاف شان گھر سے باہر قدم رکھیں گے تو ورزی کیا کہے گا۔ چمار کیا خیال کرے گا۔ بازاری کیا سمجھیں گے . . . . ۔

"سنو! صوفی اور عالم ظاہر میں فرق ہے۔ صوفی کا دل زبان سے آگے ہوتا ہے اور عالم ظاہری کی زبان دل سے آگے ہوتی ہے۔ صوفی پر دل کی حکومت ہوتی ہے۔ آج کل کا حال یہ ہے کہ واعظان و ناصحان و سالکان گناہ کی راہ پر گامزن ہیں مگر سمجھتے ہیں کہ صراط مستقیم پر ہیں۔ یہ بات نابینائی کے سبب ہے۔ راہ حق کا نابینا وہی ہے جو زبان سے عصا کا کام لے کر کبھی اس پر طعن کرے کبھی اس پر تشنیع کرے، اور دعویٰ کرے کہ میں صاحب بصیرت ہوں۔

"اس وقت ہمارے مخاطب وہ علما نہیں جو علم کی روش پر ہیں کیونکہ وہ لوگ اپنی دھن میں جو کچھ کہتے ہیں قرآن و حدیث کے مطابق کہتے ہیں۔ اس کا کہنا بجا ہے۔ اس وقت میرے مخاطب وہ لوگ ہیں جو صورتاً مشائخ بنے ہوئے ہیں۔ افسوس صد افسوس کیا دنیا سے شرم ناپید ہوگئی؟"

اسی طرح کی مذمت ملک خضر کے نام ایک مکتوب میں کی گئی ہے۔

"اسلام[2] اس وقت تک تروتازہ تھا جب تک دنیا دار علما پیدا نہیں ہوئے تھے۔ جب یہ ملامتی جماعت ظاہر ہوئی اسلام میں رخنہ پیدا ہوگیا۔"

"اے[3] برادر! جانتے ہو علمائے دنیا کون ہیں؟ جو بادشاہوں کی روٹی کھاتے

---

[1] مکتوب ۲۴ مکتوبات صدی ص ۶۹

[2] مکتوب ۵۰ مکتوبات دو صدی ص ۱۳۱

[3] ایضاً

ہیں اور شہنشاہوں کی چوکھٹ کو اپنا قبلہ بنا رکھا ہے، اور ان کی دنیا دارانہ سیاست میں شریک ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے علم کو جو ذریعہ آخرت ہے دنیا کمانے کا ذریعہ بنا لیا ہے۔"

مخدوم الملک کے عہد میں محکمہ قضاء پر حکومت کی گرفت بڑی سخت تھی۔ عدل و انصاف کا صرف نام ہی تھا۔ منصفانہ فیصلہ کرنے میں بڑی دشواری پیش آتی تھی۔ دباؤ، سفارش، اور رشوت کا رواج جڑ پکڑ چکا تھا۔ اس محکمہ کی حالت اتنی دگرگوں تھی، کہ اچھے اچھے علماء و مشائخ یہ ذمہ داری قبول کرنے کے بعد لغزش میں مبتلا ہو جاتے تھے اس لیے مخدوم الملک ہمیشہ قاضیوں سے بدظن رہے۔

عموماً آپ اپنے مریدوں کو قضا کی ذمہ داری قبول کرنے سے منع فرماتے تھے جب خبر ملی کہ شیخ صدر الدین نے قضا کا منصب قبول کر لیا ہے تو آپ نے فوراً انھیں اس سے باز رہنے کی ہدایت کی۔

اسی طرح مولانا حمید الدین پر بھی سخت خفگی کا اظہار کیا جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

سلطان وقت کو تلقین

خواجہ عابد ظفر آبادی کا کچھ مال سلطنت کے ظلم و تعدی سے برباد ہو گیا تھا۔ آپ نے مخدوم الملک سے سارا واقعہ بیان کیا۔ حضرت مخدوم نے ایک خط کے ذریعے سلطان فیروز تغلق کی توجہ مبذول کرائی اور نہایت عالمانہ اور بلیغ انداز میں عدل و انصاف کی تلقین فرمائی۔ سلطان اس خط سے بہت متاثر ہوا اور خواجہ عابد ظفر آبادی کے نقصانات کی تلافی کر دی۔

مکمل مکتوب درج ذیل ہے،

"حضرت بلالؓ مؤذن سے روایت ہے کہ میں حضرت رسالتمآب علیہ السلام

ا ک ۔ ک ۔۔ ا ۔۔ عم

کے ساتھ مکہ میں حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کے گھر میں بیٹھا تھا کہ ایک شخص آیا۔ پیغمبر علیہ السلام نے مجھ سے فرمایا۔ باہر جاکر دیکھو۔ جب میں باہر آیا تو ایک نصرانی کو کھڑا دیکھا۔ اس نے پوچھا، "محمدؐ یہاں ہیں۔" میں نے کہا۔" ہاں"۔

وہ گھر کے اندر آیا اور کہا،

"یا محمدؐ! تم کہتے ہو کہ میں خدا کا رسول ہوں، اور خدا کا بھیجا ہوا ہوں۔ مجھ کو اور لوگوں کو دین اسلام کی دعوت دیتے ہوئے اگر تم رسول برحق ہو تو یہ دیکھو کہ قوی ضعیف پر ظلم نہ کرے۔ پیغمبر علیہ السلام نے پوچھا،

"تم پر کس نے ظلم کیا ہے؟"

اس نے کہا،

"ابوجہل نے میرا مال لے لیا ہے۔"

یہ وقت آپؐ کے قیلولہ کا تھا اور سخت گرمی تھی لیکن آپؐ اسی وقت روانہ ہوئے تاکہ مظلوم کی مدد فرمائیں۔ میں نے (یعنی حضرت بلالؓ نے) عرض کی کہ یا رسول اللہؐ قیلولہ کا وقت ہے گرمی پڑ رہی ہے۔ ابوجہل بھی سویا ہوا ہوگا۔ وہ برہم ہوگا۔ لیکن آپؐ نہ رکے اور اسی طرح خشمگیں ابوجہل کے دروازہ پر پہنچ کر دروازہ کھٹکھٹایا۔ ابوجہل کو غصہ آیا۔ اس نے لات و عزیٰ کی قسم کھا کر کہا کہ جس نے دروازہ کھٹکھٹایا ہے اس کو جاکر مار ڈالوں گا۔

باہر آیا تو دیکھا کہ حضرت رسالت مآبؐ کھڑے ہیں۔ بولا کیسے آنا ہوا؟ کسی آدمی کو کیوں نہ بھیج دیا۔

پیغمبر علیہ السلام نے غصے میں فرمایا،

"تم نے اس نصرانی کا مال کیوں لے لیا ہے۔ واپس کر دو۔"

ابوجہل نے کہا،" اگر اسی کے لیے آئے ہو تو کسی آدمی کو بھیج دیا ہوتا مال واپس

کر دیتا۔"

پیغمبر صلعم نے فرمایا، "باتیں نہ بناؤ، اس کا مال واپس کر دو"۔ ابو جہل اس کا تمام مال واپس لایا اور نصرانی کے حوالہ کیا۔ آپؐ نے نصرانی سے پوچھا، کہو اب تو تمہارا مال تمہیں مل گیا۔

اس نے کہا لیکن ایک چھوٹا تھیلا رہ گیا ہے۔

پیغمبر صلعم نے فرمایا، تھیلا بھی دو۔

ابو جہل بولا، "اے محمدؐ! تم واپس جاؤ، میں اس کو بھیجا دوں گا۔"

حضرت رسالت مآبؐ نے فرمایا،

"میں اسوقت تک واپس نہ جاؤں گا جب تک تم تھیلا بھی واپس نہ کر دو گے۔"

ابو جہل گھر کے اندر گیا اس کو وہ تھیلا نہ ملا۔ لیکن اس سے بہتر تھیلا لایا اور بولا، وہ تو مجھ کو نہیں ملا مگر اس سے بہتر لایا ہوں، اور اسی کو اس کے بدلہ میں دیتا ہوں۔

پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا، "اے نصرانی! یہ تھیلا بہتر ہے یا وہ تھیلا بہتر تھا۔

اس نے کہا کہ محمدؐ یہ بہتر ہے۔

پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا، اگر تم یہ کہتے کہ وہ بہتر تھا تو میں اس وقت تک واپس نہ جاتا جب تک کہ اس کی قیمت لے کر تمہارے حوالہ نہ کر دیتا۔"

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا جو کوئی مظلوم کی مدد کرتا ہے اس کے بہتّر گناہوں کی معافی لکھی جاتی ہے۔ ان میں سے ایک سے اس کا دنیاوی کام بنتا ہے باقی سے آخرت میں نجات ہوتی ہے۔

انس بن مالک سے ایک اور روایت ہے کہ ایک دفعہ عمر ابن خطاب رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے کہا کہ شہر کے باہر ایک قافلہ ٹھہرا ہوا ہے کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ لوگ ماندگی میں سو رہیں اور ان کا سامان چوری ہو جائے، چلو آج رات

پہرہ دیں تاکہ سامان محفوظ رہے۔ دونوں حضرات گئے اور رات بھر پہرہ دیتے رہے۔

سبحان اللہ سرکار مدینہ کے اصحاب کس قدر بلند اخلاق سے مرصع تھے۔ مسلمانوں پر رحم و شفقت کرنا، ان کے غم و اندوہ میں شریک ہونا ان کا شیوہ تھا، اور خدا کا شکر ہے کہ آج آپ کی مکرم و معظم ذات عاجز اور مظلوموں کی پناہ بنی ہوئی ہے۔ عدل و انصاف آپ کے ہاں سے دنیا والوں میں پیش کیا جا رہا ہے اور وہ سعادت حاصل ہے جس کی پیغمبر علیہ السلام نے تاکید کی ہے اور جس کے متعلق فرمایا ہے کہ ایک ساعت کا عدل ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ عاقبت بخیر باد۔"

حضرت مخدوم الملک عدل و انصاف، خدمت اور حاجت مندوں کی امداد و معاونت پر بہت زور دیا کرتے تھے۔ سلطان فیروز تغلق کے علاوہ دوسرے امرا کو بھی جب کبھی موقع ملتا دادرسی اور امداد کی تاکید کیا کرتے۔ ملک حسام الدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں،

"عزیز من! خاص کر دولت، صاحب منصب، صاحب حکومت، صاحب قدر و منزلت لوگوں کے لیے اللہ رب العزت کے نزدیک حاجت مندوں کی حاجت روائی سے زیادہ قریب کوئی دوسری راہ نہیں۔"

اسی طرح ملک خضر کو سمجھاتے ہیں،

"اے برادر! جس قدر ممکن ہو محتاجوں کی ضرورتیں پوری کرنے کی کوشش کرو اپنے قلم سے، منصب و اقتدار سے اور مال و دولت سے جتنی بھی مدد کر سکتے ہو کرو۔

اے بھائی! یقین مانو کہ اللہ تعالیٰ نے تمھیں جو مقام عطا کیا ہے، جس قدر

مال و دولت حاصل ہے اور زبان و قلم پر قدرت ہے ان کے ذریعہ حاجتمندوں کی حاجت روائی کرو۔ اس سے بہتر عبادت اور عمل خیر کوئی دوسرا نہیں "

"اے بھائی کوشش کرو کہ تم جسے دو یا جس کی حاجت روائی کرو سوال کرنے سے قبل کرو کیونکہ سوال اس کی قیمت بن جاتا ہے "

(۴)

اس زمانہ میں خطوط رسانی کا باضابطہ انتظام نہیں تھا۔ آنے جانے والوں کی معرفت خطوط کی ترسیل ہوتی تھی۔ بڑے شہروں اور نزدیک کے مقامات پر تو آسانی سے خط بھیجے جا سکتے تھے مگر دور کے علاقوں تک خط بھجوانے میں وقت پیش آتی تھی۔ جو سر اسنتو ش۔ آنگی اور ظفر آباد چونکہ بہار سے زیادہ دور نہیں تھے اس لیے وہاں مخدوم الملک کے خطوط متواتر پہنچتے رہتے تھے۔

یہ آسانی دولت آباد اور دوسری جگہوں کے لیے نہ تھی۔ آپ کی عین خواہش تھی کہ شیخ معزبی کے پاس متواتر خطوط لکھتے مگر بتالہ دور افتادہ جگہ تھی وہاں تک کم ہی لوگ جاتے تھے۔

دولت آباد بھی بہت دور تھا اس لیے ملک حسام الدین کو لکھا کہ اگر مکتوبات کا نسخہ کسی کے پاس ہو تو اس سے نقل کر لو۔

مکتوبات میں مختلف ایسے لوگوں کے نام بھی ملتے ہیں جن کے ذریعہ خطوط آپ تک پہنچتے تھے یا آپ ان کی معرفت بھیجا کرتے تھے۔ مثلاً شیخ زین الدین کی معرفت مولانا کمال الدین اور مولانا صدر الدین کے مکتوبات آپ تک پہنچے۔ شیخ زین الدین آپ کے خواہر زادہ تھے۔ مثال کے طور پر مکتوب ۱۲۲ مکتوبات دو صدی میں مولانا کمال الدین کو لکھتے ہیں :

" [illegible] "

مولانا صدرالدین کو لکھتے ہیں :

"قاضی زین الدین آئے اور آپ کی خیریت معلوم ہوئی۔" مزید یہ کہ "قاضی زین الدین سے آں عزیز کا تمام حال معلوم ہوا۔"

قاضی زین الدین کے بعد بعض خطوط قمرالدین کے ذریعہ بھی ملے تھے۔ ملک خضر کے نام بعض مکتوبات میں درج ہے کہ قمرالدین آئے تو کچھ حالات معلوم ہوئے۔ ایک نام اور ملتا ہے۔ مکتوبات دوصدی مکتوب ۱۷۵ میں جو خواجہ سلیمان کے نام ہے لکھتے ہیں بشیر آئے تھے کل کیفیت بیان کی۔

شیخ مغربی کے پاس ملک حسام الدین کی معرفت خطوط بھیجے گئے تھے۔ ایک مکتوب میں حاجی سمرقندی کا نام ہے، "کیفیت گذشتہ حاجی سمرقندی سے معلوم ہوئی۔"

ملک معزالدین کے نام خط میں ہے کہ، "خواجہ قبول کے ذریعہ آں برادر کا خط ملا۔"

مولانا مظفر بلخی کے بعض خطوط مولانا کے چھوٹے بھائی شیخ معزالدین کی معرفت ملے تھے، جیسا کہ مکتوبات ہشت و بست کے ۲۷ ویں مکتوب میں درج ہے۔ ملک حسام الدین کے نام ایک خط زائر حرمین شیخ رکن الدین کی معرفت بھی بھیجا گیا تھا۔ یہ تلاش روزگار میں اس طرف جا رہے تھے۔

مخدوم الملک نے ملک حسام الدین کو لکھا کہ یہ بال بچے والے آدمی ہیں، تلاش روزگار میں جا رہے ہیں جس کسی سے بھی ہو سکے ان کی مدد کرے۔

مخدوم الملک اپنے خطوط کے القاب میں اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ وہ کاتب اور مکتوب کے تعلقات کے شایان شان ہو۔ اس سے خلوص، محبت، شفقت اور ادب و احترام ظاہر ہو۔ نئے مریدوں اور عقیدت مندوں کے ساتھ کل معاملہ میں اور شفقت سے پیش آتے تھے۔ اس کا اندازہ مندرجہ ذیل مثالوں

سے بخوبی ہو گا۔

"برادرم اعز شمس الدین اکرمہ اللہ تعالیٰ فی الدارین" "برادر اعز قاضی شمس الدین ارقہ اللہ محبتہ اولیائہ" "برادر اعز قاضی صدر الدین شرفہ اللہ بولایتہ" "امام مظفر بدانکہ ....." "برادر اعز مولانا مظفر ....."

"برادرم عزیز الوجود مولانا ضیاء الملت والدین جعلہ اللہ من علماء الآخرت عصمہ اللہ من صحبتہ علماء الدنیا بسلام و دعا از کاتب عرف شمس منیری مخصوص است" "صدر العلماء مولانا حمید الملت والدین از فقیر حقیر شرف منیری سلام و تحیت مطالعہ کند و مقرر آں برادر گردد ....."

"برادرم دینی مولانا صدر الدین دام فضلہ تحیات وافرہ و ادعیہ متکاثر از محب قدیم یحیٰی منیری الملقب بشرف با وفور اشتیاق مطالعہ کند و مقرر آں برادر گردد ....."

"یار قدیم امام نظام الدین سلام و تحیت از فقیر حقیر احمد یحییٰ منیری الملقب بشرف مطالعہ کند۔"

"فرزند عزیز قاضی حسام الدین ....." "فرزندم قطب الدین اعزہ فی الدارین ....." "فرزند فخر الدین رفعہ اللہ علیٰ مرتبۃ السالکین سلام و دعا۔"

"برادر اعز محترم و محتشم ملک معز الدین اعزہ اللہ بسلام و دعا خیر ....."

مخدوم الملک کے مولانا مظفر بلخی کے ساتھ گھر کے فرد جیسے تعلقات تھے۔ اس لیے ان کے نام خط میں خاندان کے دوسرے افراد کو بھی سلام و دعا لکھا گیا ہے مثلاً مکتوبات ہشت و بست کے ۲۸ ویں مکتوب میں درج ہے،

"والدہ و ہمشیرہ و برادران و خواہر زادہ فخر الدین و ناج را سلام و دعا بر سانند"

(۵)

چونکہ یہ خطوط بغرض تعلیم لکھے جاتے تھے اس لیے مخدوم الملک ہمیشہ اس امر کو ملحوظ رکھتے تھے جس موضوع پر بھی لکھا جائے نہایت واضح طور سے لکھا جائے تاکہ مکتوب الیہ کو سمجھنے میں دشواری نہ پیش آئے۔ اس کے بعد قرآن و حدیث کی عبارتوں، بزرگوں کے اقوال اور اشعار سے اس مسئلہ کو مزید واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

زبان و بیان کی پاکیزگی اور نفاست کی وجہ سے مکتوبات میں خاص ادبی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ مبتدی کو بھی خطوط کے مطالعہ میں لطف ملنے لگتا ہے، اور تصوف کے مشکل سے مشکل مسائل بھی عام فہم اور دلچسپ معلوم ہونے لگتے ہیں۔ مولانا مناظر حسن گیلانی کا خیال ہے کہ،

"دینی اور علمی برتریاں جو حضرت مخدوم کو بارگاہ ربانی سے ارزانی فرمائی گئی ہیں ان سے تو دنیا واقف ہے لیکن کم سے کم میرا خیال تو یہی ہے کہ نثر نگاری میں سعدی شیرازی کے بعد کسی کا نام ہند ہی میں نہیں بلکہ ایران میں بھی لیا جا سکتا ہے تو شاید وہ بہار کے مخدوم الملک ہی ہو سکتے ہیں۔ مکتوبات کی شکل میں جو ارقام فرمایا ہے، فارسی زبان میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔"

حقیقت یہ ہے کہ مکتوبات کی اثر انگیزی، دلآویزی اور انشا پردازی کا ہر زمانہ میں اعتراف کیا گیا ہے۔ خود مخدوم الملک کے عہد میں خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی، اور حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت سید جلال بخاری مکتوبات کا انتہائی شوق سے مطالعہ فرماتے تھے۔

خواجہ چراغ دہلی کہا کرتے تھے کہ،

"مکتوبات شیخ شرف الدین کفر صد سالہ را بر کف دست نمود۔"

حضرت مخدوم جلال بخاری سے ایک بار کسی نے مکتوبات پر تبصرہ کرنے کو کہا

تو آپ نے فرمایا،

" مکتوبات ایسے ہیں کہ بعض مقامات ابھی تک میری سمجھ میں نہ آسکے "

مولانا عبدالحق محدث دہلوی جیسے ذمہ دار مورخ و عالم فرماتے ہیں کہ،

" حضرت مخدوم کی تصانیف بہت عالی ہیں۔ آپ کی کل تصانیف میں مکتوبات کی شہرت بہت زیادہ ہے۔ اور آپ کی لطیف ترین تصانیف میں ہے۔ ان میں زیادہ تر طریقت کے آداب اور حقیقت کے اسرار بیان کیے گئے ہیں "

اکبر کے وزیر اعظم علامہ ابوالفضل آئین اکبری میں لکھتے ہیں کہ، مخدوم الملک کی " بکثرت تصانیف ہیں ان میں سے آپ کے مکتوبات نفس کشی کے لیے نسخہ آزمودہ کی حیثیت رکھتے ہیں "

مخدوم الملک کے مکتوبات علمی و دینی حلقے میں کس قدر مقبول تھے اس کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ شہنشاہ اورنگ زیب کو جو کتابیں پڑھائی گئی تھیں ان میں یہ مکتوبات بھی تھے۔

موجودہ دور کے لوگوں میں مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم۔ مولانا عبدالباری ندوی مرحوم۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی، جناب صباح الدین عبدالرحمٰن وغیرہ مکتوبات کے رطب اللسان نظر آتے ہیں۔

ساڑھے چھ سو سال گزر جانے کے بعد آج بھی ان کے خطوط میں وہی لطافت و پاکیزگی ہے اور موجودہ زمانہ کے لوگوں کو بھی وہی فوائد حاصل ہو سکتے ہیں جو آٹھویں صدی کے لوگوں کو حاصل ہوئے تھے۔ خود مخدوم الملک شیخ عمر کو اپنے مکتوبات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ،

" قلم بھی زبانوں میں سے ایک زبان ہے۔ مجھ دعاگو کے جو خطوط تم عزیز تک پہنچتے رہے ہیں اور پہنچتے رہیں گے وہ میری زبان کے ترجمان ہیں اور جو کچھ میری زبان پر

آتا ہے وہ میرے دل کی بات ہے۔ یہی راز ہے مکتوبات کے اثر و لطافت کا۔ دینی اور علمی و ادبی حیثیت کے ماسوا مخدوم الملک کے مکتوبات سے اس دور کے مسلم معاشرہ کی جھلک بھی نمایاں ہوتی ہے۔

امرا و حکام کو ان کے فرض منصبی ادا کرنے کی تاکید۔ حاجت مندوں کی مدد کرنے کی ہدایت۔ دنیا طلب علما، و ظاہر دار شیوخ اور جاہ وحشمت کے حریص قضاۃ پر مخدوم الملک نے جس انداز سے تنقید کی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دولت و ثروت کی فراوانی اور اقتدار و حکومت کے سبب مسلم معاشرہ اصلاح طلب تھا۔ نیک و صالح قسم کے لوگوں کی قدر نہ تھی۔ خواجہ حاجی زائر حرمین حضرت رکن الدین کو اسی وجہ سے تلاش روز گار میں بہار سے دولت آباد کا سفر کرنا پڑا، اور مخدوم الملک کا سفارشی خط حاصل کرنے کی نوبت آئی۔

محمد تغلق کا زمانہ ختم ہوا اور فیروز تغلق سریر آرائے سلطنت ہوا تو حالت بدلی اور کم از کم یہ صورت حال تو پیدا ہوئی کہ اگر کوئی حاکم کسی پر جبر و تشدد کرتا اس کے خلاف سلطان کے پاس بہ آسانی فریاد کی جا سکتی ہے۔ جب خواجہ عابد ظفر آبادی کے ساتھ ظلم ہوا تو وہ سیدھے سلطان کے پاس پہنچے، اور مخدوم الملک کو بھی سلطان کے پاس خط لکھنے میں کوئی خوف محسوس نہیں ہوا۔

یہ مکتوبات تاریخی اہمیت بھی رکھتے ہیں۔ بہار اور بنگال کے بہت سے شہروں اور اس دور کے متعدد امرار، علماء، مشائخ اور قضاۃ کے نام معلوم ہوتے ہیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مخدوم الملک کی سیرت، شخصیت، علمی و ادبی حیثیت کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔

یہ مکتوبات شریعت و طریقت کے اسرار و رموز اور احکام و مسائل کے سمجھنے میں بہت مدد پہنچاتے ہیں۔

مخدوم الملک نے قرآن و حدیث اور امام غزالی، خواجہ جنید بغدادی، خواجہ ابوبکر شبلی۔ شیخ محی الدین ابن عربی۔ قاضی ابو اللیث سمرقندی۔ خواجہ بایزید بسطامی۔ خواجہ فرید الدین عطار۔ مولانا جلال الدین رومی۔ مخدوم علی ہجویری داتا گنج بخش اور دوسرے اکابرین و صالحین کی تعلیمات کا نچوڑ مکتوبات میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

حضرت مخدوم کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اکابر علماء و مشائخ کی تصانیف کے علاوہ حضرت سعدی، امیر خسرو، عراقی، شیخ حمید الدین ناگوری کے کلام بھی آپ کے سامنے رہا کرتے تھے۔ مکتوبات میں بکثرت اشعار ان بزرگوں خصوصاً خواجہ عطار کے درج کیے گئے ہیں۔

خواجہ محمد زکریا

حالی اور شیفتہ

اردو تنقید میں بعض غلط آرا نے کلیات کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ ان میں سے ایک رائے یہ ہے کہ حالی کو حالی شیفتہ نے بنایا۔ یہ رائے مبالغہ آمیز ہے۔ اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے بعض مشہور نقادوں کے اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں تاکہ مبالغہ آمیزی کا کسی قدر اندازہ ہو سکے۔ رام بابو سکسینہ نے "تاریخ ادب اردو" میں لکھا ہے:

"دہلی چھوڑنے کے بعد وہ جہانگیر آباد آئے۔ جہاں نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کی صحبت میں ان کے رنگ شاعری میں پختگی آئی۔ نواب صاحب کی صحبت ان کی شعر گوئی کی محرک ہوئی تھی، اور یہیں انھوں نے اپنا رنگ بدلا اور مقصد شاعری کو بھی تبدیل کیا۔ اب ان کو پرانے رنگ کی فضول باتیں اور بے لطف مبالغے پسند نہیں آتے تھے۔ کسی چیز کا من وعن بیان سیدھے سادے الفاظ میں، جس میں حقیقی جذبات کا بھی کچھ شمول ہو، اب ان کو مرغوب ہونے لگا۔"

عبدالقادر سروری اپنی کتاب "جدید اردو شاعری" میں لکھتے ہیں:

"شیفتہ بڑے پاکیزہ مزاج اور سنجیدہ مذاق شاعر تھے۔ ان کی تنقیدی قوت بڑی زبردست تھی۔ وہ قدیم طرز کی شاعری کو ناپسند کرتے تھے۔ حقیقت میں یہی آٹھ سال کا زمانہ ہے جس میں حالی کا ادبی مذاق اور کردار بنا۔"

مولانا صلاح الدین احمد کی رائے ہے،

"اس میں قطعاً کلام نہیں کہ شیفتہ اور عبدالقادر دونوں نے اپنے اپنے وقت اور اپنے اپنے حلقۂ اثر میں زبان و ادب کا ایک شگفتہ اور اور ترقی پذیر ذوق پیدا کرنے، اسے فروغ دینے اور پھر اس فروغ سے بیش قیمت نتائج حاصل کرنے کی سعیٔ بلیغ کی اور اپنے مشن میں اس حد تک کامیاب ہوئے کہ اردو کا دامن آج دنیا کے دو عظیم ترین شعرا[2] کے گوہر ہائے سخن سے مالا مال ہے . . . ." غور فرمایے کہ حالی نے نظم اردو میں جو لافانی کارنامے سرانجام دیے وہ حالی کی طبع رسا کے باوصف کس کے اثر اور کس کی تربیت کے مرہون ہیں۔[3]" (دیباچہ دیوان شیفتہ)۔

ڈاکٹر عبادت بریلوی نے "جدید شاعری" میں تحریر کیا ہے:

"غالب اور شیفتہ کی صحبتوں نے ان کے سامنے شعر و شاعری کی صحیح اقدار کو پیش کیا تھا۔"

ڈاکٹر وحید قریشی نے مقدمہ شعر و شاعری (مطبوعۂ مکتبہ جدید) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے:

"زمانے کا رخ بدلنے والے نے دوسروں کی آنکھوں سے دیکھا۔ آنکھیں کبھی غالب کی تھیں، کبھی شیفتہ کی، کبھی ہالرائیڈ کی، کبھی سرسید کی، مجتہد تو

---

[1] یعنی حالی کے جہانگیر آباد میں قیام کا عرصہ

[2] مراد ہے حالی اور اقبال۔

[3] یعنی شیفتہ کی تربیت کے مرہون ہیں۔

غالب، شیفتہ اور سرسید تھے۔ حالی تو ان کے نقش قدم پر چلنے والے تھے۔"

فراق گورکھپوری "اندازے" میں رقم طراز ہیں:

"حالی کے تغزل پر براہ راست کسی کا اثر پڑ سکتا تھا اور پڑا تو شیفتہ کا۔"

یہ آرا محض "مشت نمونہ از خروار" کی حیثیت رکھتی ہیں ورنہ آل احمد سرور، احتشام حسین، مجنوں گورکھپوری وغیرہ نے بھی حالی پر لکھتے ہوئے کم و بیش انہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ "نقش حالی" مرتبہ ناظر کاکوروی، میں بھی "حالی اور شیفتہ" کے عنوان سے ایک نقاد نے انھیں خیالات کا اعادہ کیا ہے۔

اگر نقادوں کی ان باتوں کو مان لیا جائے تو دو نتیجے نکلتے ہیں۔ اول یہ کہ حالی کی غزل براہ راست شیفتہ کے اثرات کی حامل ہے دوسرے یہ کہ حالی کا نظام تنقید شیفتہ سے ماخوذ ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ بطور نقاد شیفتہ کا مقام کیا ہے، حالی کا نظام تنقید کس حد تک شیفتہ سے متاثر ہوا ہے اور حالی کی غزل شیفتہ سے کس حد تک متاثر ہوئی ہے؟

شیفتہ کی تنقیدی تصنیف "تذکرہ گلشن بے خار" ہے اور حالی کی تنقیدی تصانیف میں سب سے اہم "مقدمۂ شعر و شاعری" ہے۔ شیفتہ کے تنقیدی نظام کا خاکہ پیش کرنا بہت مشکل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تذکرہ نگاروں کے پاس تنقید کی چند مخصوص اصطلاحیں تو ہیں مگر کوئی نظام تنقید نہیں ہے۔ اردو کے مشہور تذکروں کا سرسری مطالعہ بھی اس بات کو واضح کر دے گا کہ تذکرہ نگاروں کا مقصد کسی شاعر کی سیرت کا ہلکا سا خاکہ یا چند اشعار کا انتخاب پیش کرنا ہے۔ بعض اوقات کسی شاعر کے مرتبے کا تعین بھی کیا جاتا ہے مگر بڑے سرسری انداز سے۔

اکثر اس رائے کے اظہار میں شاعر کے تخلص کی رعایت ملحوظ رہتی ہے۔ یعنی سوز

اور آتش کے کلام میں گرمی کا ذکر کیا جاتا ہے اور درد کے کلام میں دردمندی دکھائی جاتی ہے۔ کبھی کبھی یہ رعایتیں درست بھی ہوتی ہیں۔ مگر عموماً صنعت مراعات النظیر کے غیر ضروری استعمال تک محدود ہوتی ہیں۔

بعض نقادوں نے تذکروں کی تنقید کو کھینچ تان کر جدید تنقید سے ملانے کی بڑی کوشش کی ہے مگر یہ نکات بعد الوقوع ہیں۔ تذکروں کے انتخاب اشعار سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ تذکرہ نگاروں کا معیار تنقید لفظی ہے۔ میر نے اپنے تذکرے نکات الشعراء میں اپنے ایک معاصر میر سجاد کا مندرجہ ذیل شعر منتخب کیا ہے:

عشق کی ناؤ پار کیا ہووے جیوں یہ کشتی تری تو بس ڈوبی

اور اس کے بعد لکھا ہے کہ یہ شعر اتنا اچھا ہے کہ سو جگہ لکھنے کو جی چاہتا ہے۔ شاید میر صاحب پار ہونا، ڈوبنا، تیرنا وغیرہ ایسی لفظی رعایتوں کی وجہ سے اسے پسند کرتے ہوں گے۔

میر نے نکات الشعراء میں اپنے اشعار کا جو انتخاب کیا ہے، اگر محض اسی سے میر کا مقام متعین کیا جائے تو وہ قائم چاندپوری کے درجے کے شاعر رہ جاتے ہیں۔ میرا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تذکرہ نگاروں کو کوئی نظام تنقید پیش کرنا چاہیے تھا۔ اس زمانے میں اس بات کی توقع اس وجہ سے نامناسب ہے کہ ہمارے تذکرے براہ راست فارسی سے متاثر ہیں، اور فارسی کے تذکروں کا معیار بھی ان سے بہت زیادہ بلند نہیں ہے۔ کہنا صرف یہ ہے کہ تذکرے محض چند اصطلاحوں کو کسی نہ کسی شکل میں پیش کرتے ہیں۔

یہ صورت حالات انگریزی تنقید کے اثرات سے پہلے تک قائم رہی۔ شیفتہ کی تعلیم و تربیت انگریزی اثرات سے پہلے کی فضا میں ہوئی۔ اس وقت بھی اگرچہ

دہلی پر عملی طور سے انگریز حکمراں ہو چکے تھے اور دہلی کالج کھل چکا تھا بلکہ ابھی تک پرانا نظام تعلیم نہ صرف رائج تھا بلکہ لوگ اسے نئے نظام کے مقابلے میں ترجیح دیتے تھے۔ اس کے برعکس حالی نے بے قاعدہ تعلیم تو ۱۸۵۷ء سے پہلے حاصل کی مگر انھیں پختہ عمر اس زمانے میں بسر کرنی پڑی جب مغلوں کا برائے نام تسلط بھی ختم ہو چکا تھا، اور انگریزی تہذیب و تمدن کے اثرات تیزی سے پھیل رہے تھے۔ ہندوستان کے باشندے انگریزی تعلیم و تہذیب کی طرف مائل ہو رہے تھے اور مسلمان علی گڑھ کالج سے تعلیم حاصل کر کے بقول اکبر:

"بی۔اے کیا، نوکر ہوئے پنشن ملی اور مر گئے"

کے مراحل سے گزر رہے تھے۔ گویا گلشن بے خار اور مقدمۂ شعر و شاعری دو مختلف ادوار میں لکھے گئے۔

گلشن بے خار ۱۸۳۴ء میں اور مقدمۂ شعر و شاعری ۱۸۹۳ء میں مکمل ہوا۔ دونوں کتابوں کے سن تصنیف میں تقریباً ساٹھ برس کا طویل عرصہ حائل ہے۔ اور یہ ساٹھ برس ایسے ہیں جن میں ہندوستان کے طریقۂ تعلیم، معاشرت اور خیالات میں انقلابی تبدیلیاں آئیں۔ ان حالات میں کوئی تعجب کی بات نہیں اگر حالی نے مکمل نظام تعلیم پیش کیا اور شیفتہ محض چند اصطلاحوں کے استعمال تک محدود رہے۔ تعجب ان لوگوں پر ہے جو شیفتہ کو حالی کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ حالی مقلد ہیں اور شیفتہ مجتہد۔

شیفتہ کی تنقیدی صلاحیتوں کے بارے میں ہمارے لکھنے والوں نے بہت غلو کیا ہے اور اسے اعلیٰ درجے کا سخن فہم، نقاد اور محقق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ صرف ایک رائے نمونے کے طور پر پیش کی جاتی ہے جو ایسی تمام آراء کی نمائندگی کرتی ہے:

"گلشن بے خار کے مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے
کہ یہ تذکرہ حقیقت میں اردو شاعری کا پہلا تنقیدی تذکرہ ہے۔ اس
سے پہلے جو تذکرے لکھے گئے ان میں غیر متناسب تعریفی اور تنقیصی
جملوں کا استعمال بڑی فراخ دلی سے کیا گیا ہے۔ شیفتہ کے یہاں اس قسم
کی تعریف و تنقیص بہت کم ملتی ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف ایسے نپے
تلے فقرے اور الفاظ جا بجا نظر آتے ہیں جو شاعر زیر نظر کی سخنورانہ
کیفیتوں کو بڑی صفائی سے سامنے لے آتے ہیں۔ گلشن بے خار
اس تعصب، پاسداری اور جذباتیت سے قطعاً معرا ہے جو اس کے
پیش رو تذکرہ نگاروں کی خصوصیت مشترک تھی۔"

(دیباچہ دیوان شیفتہ۔ مولانا صلاح الدین احمد)

اس عبارت میں بہت سے دعوے بے دلیل ہیں۔ مثلاً یہ کہ شیفتہ کا تذکرہ پہلا معیاری تذکرہ ہے۔ حالانکہ نکات الشعراء (میر)، گلزار ابراہیم (علی ابراہیم) گلشن ہند (علی لطف)، مجموعہ نغز (قدرت اللہ قاسم) وغیرہ شیفتہ کے تذکرے سے قدیم بھی ہیں اور نسبتاً بہتر بھی۔ پھر جتنے تعصب، پاسداری اور جذباتیت کا مظاہرہ گلشن بے خار میں ہے شاید کسی اور قدیم یا جدید تذکرے میں نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تذکرۂ گلستان بے خزاں کے مصنف قطب الدین باطن نے لکھا ہے کہ، "سوائے اپنے گروہ کے چند آدمیوں کے شیفتہ نے کسی کی تعریف نہیں کی۔" گلشن بے خار میں چھ سو چھہتر شاعروں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ان میں چھ سو ایسے ہیں جن کے بارے میں کوئی تنقیدی رائے نہیں دی گئی۔ باقی ماندہ شاعروں کے بارے میں صرف یہ کہا گیا ہے۔ از مشاہیر، از مشاہیر اہل سخن، از مشاہیر شعراء، از شعرائے نامی نیکو گفتہ، وغیرہ وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ اسے تنقید نہیں کہہ سکتے۔ متقدمین کے بارے میں جو تنقیدی آراء تحریر کی گئی ہیں وہ بیشتر قدیم تذکروں سے لی گئی ہیں اور سپرنگر نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ یہ تذکرہ بہت حد تک مجموعہ نغز سے ماخوذ ہے۔ باقی رہیں شیفتہ کی ذاتی آراء ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

سوز : "کلامش از جادۂ مستقیمہ برکراں۔"

نظیر : "اشعار بسیار دارد کہ بر زبان سوقین جاری است و نظر بآں ابیات ورا اعدادِ شعرا نشاید شمرد۔"

انشا : "ہیچ صنف را بطریقۂ راسخہ شعرا نگفتہ۔"

جرأت : "چوں از اصول و قوانین ایں فن بہرہ نداشتہ، نغمہ ہائے خارج از آہنگ می سرود و آواز ہ اش کہ چوں طبل دور تر رفتہ ازآنست کہ پذیرائے خاطر و گوارائے طبع اوباش والواط حرف می زدہ۔"

میر حسن کی بظاہر تعریف کی ہے مگر دراصل ہجو ملیح ہے:

"مثنوی نیکو میگفتہ۔ مثنوی سحر البیان کہ مشہور بہ بدر منیر است شہرت تمام دارد و قطع نظر از پا لغزہائے شاعری بہ محاورۂ عوام بد نگفتہ۔"

میر اثر : "مثنوی ایشاں شہرت تمام دارد کہ بنای آں بر محاورۂ عوام است و از یں جہت مرغوب عوام (یعنی صاحب ذوق اسے پسند نہیں کرتے)۔

آتش : "مردماں آں دیار آتش و ناسخ را کہ از اساتذہ مسلم آنجا ست قریب ہم انگارند و ہر دو را ہم وزن شمارند و قباحت ایں تحقیق لا یخفیٰ علی من لہ حظ من الفہم۔" (یعنی جس شخص کے پاس ذرا سی بھی عقل ہے وہ اس تحقیق کی قباحت کو سمجھ سکتا ہے)۔

یہاں یہ واضح نہیں ہوا کہ جس شخص کے پاس ذرا سی بھی عقل ہے وہ ناسخ اور آتش میں سے

کسے بہتر قرار دے گا، مگر جہاں ناسخ کا حال لکھا ہے وہاں اس کی تعریف میں بے حد مبالغے سے کام لیا ہے،

"نسیم چمن طبع نکہت ریز و شمیم گل فکرش دلاویز، طائر بلند پرواز غورش جز بشاخ سدرہ آشیاں نسازد و مرغ تیز بال خیالش جز ببام فلک جلوہ نیندازد والا مایہ، عالی پایہ، بلند اندیشہ، نازک خیال است و در تلاش مضمون تازہ و معنی سیراب بے مثل و مثال از اقسام سخنوری بغزل مائل و غیر از غزل و رباعیات۔"

مطلب یہ ہوا کہ جس شخص کے پاس ذرا سی بھی عقل ہے وہ ناسخ کو آتش کے مقابلے میں کہیں بلند پایہ قرار دے گا۔ سوز کے کلام کو راہ راست سے ہٹا ہوا قرار دینا، نظیر کو شاعر نہ سمجھنا، انشا کی کسی تخلیق کو معیاری قرار نہ دینا، جرأت کے اشعار کو ٹکسال باہر بتانا، میرحسن کی مثنوی کو شاعری کی لغزشوں سے قطع نظر عوامی محاورے کے مطابق اچھا قرار دینا، میر اثر کی مثنوی کو محض عوام پسند کہنا، ناسخ کو آتش پر ترجیح دینا اور اس طرح کی دوسری باتیں اس خیال کو پختہ کر دیتی ہیں کہ شیفتہ کا تذکرہ اکثر قدیم تذکروں کے مقابلے میں غیر معیاری ہے اور اس کا تنقیدی معیار ناقابل تقسیم ہے۔

اب تنقید شعر کے بارے میں شیفتہ کے بعض خیالات پیش کیے جاتے ہیں جن سے اندازہ ہوگا کہ ان کے ہاں کوئی نظام تنقید موجود ہے یا نہیں اور ان تنقیدی خیالات کی کیا اہمیت ہے؟ نیز حالی کے تنقیدی خیالات سے وہ کس حد تک مختلف ہیں۔ گلشن بے خار کے دیباچے میں شیفتہ نے لکھا ہے:

"واما ریختہ را کہ محقر تر شمردی و این زبان را دون گمان بردی، ندانی کہ غرض از معانی است پس معنی تازہ بر لفظ طلاقت فزا کہ لبستہ شود، مستودنی است و بگوش دل و جان شنودنی۔"

"غرض از معنیت" سے ہمارے نقاد بہت خوش ہوں گے کہ اس دور میں جب لفظی معیاروں کا سکہ چلتا تھا شیفتہ نے شاعری کے لیے معانی کو معیار قرار دیا۔ مگر حقیقت کسی قدر مختلف ہے۔ گلشن بے خار کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ "غرض از معنیت" سے مراد وہی کچھ ہے جسے دوسرے لفظوں میں معنی آفرینی یا خیال آفرینی کہا جاتا ہے۔ یعنی کسی مشہور اور عام مضمون سے عجیب عجیب تخیلی اور غیر حقیقی باتیں پیدا کرنا۔ یہ خصوصیت اردو میں کہیں کہیں غالب کے ہاں اور اکثر جگہ ناسخ کے اشعار میں موجود ہے اور اردو میں فارسی سے غنی، صائب، طالب، بیدل، شوکت، اسیر وغیرہ کے ذریعے آئی ہے۔ ایک تو ناسخ کے بارے میں شیفتہ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے میری بات کی تائید ہوتی ہے۔ دوسرے ناسخ کے یہاں جو مضامین تازہ موجود ہیں، وہ خیال آفرینی ہی کی ذیل میں آتے ہیں :

عاشق نہیں ہے کوئی درگوش یار کا
عالم ہے غرق ایک ہی موتی کی آب میں

بام پر نِکلے نہ آؤ تم شب مہتاب میں
چاندنی پڑ جائے گی میلا بدن ہو جائے گا

بالے کے تارے ہیں موتی روئے تاباں مہتاب
تیرے آنے سے ابھی بام آسماں ہو جائے گا

دے ڈوپٹا تو اپنا مل مل کا
ناتواں ہوں کفن بھی ہو ہلکا !

آتشِ گل سے آنکھ سینکتے ہیں
کیا زمستاں میں کام منقل کا

جو میٹھی میٹھی نظروں سے وہ دیکھے
کھوں آنکھوں کو ہیں بادامِ شیریں

شاخ آہو ہیں بھویں آنکھیں ہیں چشمِ آہو
مشک نافہ تھا کوئی ناف میں گر تل ہوتا

ان اشعار میں نئے مضامین تو شاید موجود ہیں مگر کوئی صاحب ذوق انھیں اچھے اشعار کہنے کے لیے تیار نہیں ہوگا۔ ظاہر ہے کہ شیفتہ کا یہ معیار ہرگز قابلِ التفات نہیں۔ اس کے علاوہ شیفتہ نے بعض شعروں میں بھی تنقیدی خیالات بھی ظاہر کیے ہیں:

یہ بات تو غلط ہے کہ دیوان شیفتہ
ہے نسخۂ معارف و مجموعۂ کمالات
لیکن مبالغہ تو ہے البتہ اس میں کم
ہاں ذکر خد و خال اگر ہے تو خال خال

وہ طرزِ فکر ہم کو خوش آتی ہے شیفتہ
معنی شگفتہ، لفظ خوش، انداز صاف ہو

شیفتہ سادہ بیانی نے ہمیں چمکایا
ورنہ صنعت میں بہت لوگ ہیں بہتر ہم سے

نرالی سب سے ہے اپنی روش اے شیفتہ لیکن
کبھی دل میں ہوائے شیوہ ہائے میر پھرتی ہے

شیفتہ کیسے ہی معنی ہوں مگر نا مقبول
اگر اسلوب عبارت میں متانت کم ہو

ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ سادگی، شگفتگی، صفائی، متانت، مبالغے کی کمی وغیرہ ان کے نزدیک اچھے شعر کی بنیادی خصوصیات ہیں۔ مگر یا تو یہ اشعار مقطع برائے مقطع کی حیثیت رکھتے ہیں یا شیفتہ قول و فعل میں مطابقت کو ضروری خیال نہیں کرتے ورنہ ان کا تمام دیوان مبالغے سے بھرا ہوا نہ ہوتا۔ شیفتہ کے دیوان کا تجزیہ کیا جائے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رنگ ناسخ کے اشعار آدھے سے زیادہ ہیں، اس کے بعد رنگ مومن کے اشعار ہیں، خصوصاً مومن کے اس رنگ کا تتبع کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس میں تخیل بغیر کسی جذبے اور تجربے کے، شعر کی بنیاد بنا ہے۔ ایسے اشعار بہت کم ہیں جن کا انداز حالی کی غزلیات سے ملتا جلتا ہے۔ مقطعوں سے کسی شاعر کا نظریۂ شعر اخذ کرنا ویسے بھی غلط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مقطعے میں کہی گئی بات عموماً صرف اسی غزل کے بارے میں ہوتی ہے یعنی کسی شاعر نے اگر کوئی غزل عمداً سادہ کہی ہے تو مقطع میں سادگی کی تعریف کرے گا، اگر غزل پیچیدہ ہے تو مقطع میں مشکل پسندی کو ترجیح دی جائے گی۔ اس کی مثالیں شیفتہ کے ہاں بھی موجود ہیں۔ جہاں اوپر درج کیے گئے شعروں میں سادگی کی تعریف کی گئی ہے، ذیل کے شعروں میں دقیق انداز کی تحسین ہے:

حسرتی گر روش خواجہ نظیری داری
معنی دور طلب کن سخن دور بیار

بجز شناختن فسم ناقص و کامل
دگر چہ سود بود حسرتی زشعر دقیق

یہی وجہ ہے کہ ایسی آرار کو وقتی جذبے سے زیادہ وقعت نہیں دی جا سکتی خصوصاً جب ان میں تضاد موجود ہو۔

شیفتہ کے برعکس حالی نے پورا تنقیدی نظام پیش کیا ہے۔ مقدمے کے عنوانات کی فہرست دیکھنے سے اس امر کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ میں یہاں حالی کے نظام تنقید کا مکمل خاکہ پیش نہیں کروں گا۔ صرف شیفتہ کی تنقید سے مقابلے کی خاطر اس حصے کو سامنے رکھوں گا جس میں اچھے شاعر کی شرائط بیان کی گئی ہیں، اور اچھے شعر کی پہچان بتائی گئی ہے۔ حالی کے نزدیک اچھے شاعر کے لیے صرف موزوں طبع ہونا کافی نہیں۔ شاعری محض کلام موزوں نہیں ہے، یہ وزن اور قافیے سے بے نیاز رہ کر بھی وجود میں آ سکتی ہے۔ شاعر کا تخیل بلند اور مطالعہ وسیع ہوتا ہے۔ اپنے خیالات کو بطریق احسن پیش کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ وسیع اور ذخیرۂ الفاظ پر تصرف رکھتا ہو۔ اگر شیفتہ سے یہ کہا جاتا کہ شاعری وزن اور قافیے کے بغیر بھی وجود میں آ سکتی ہے تو وہ اس بات کو کبھی قبول نہ کرتے۔

اچھے شعر کے لیے حالی نے سادگی، اصلیت اور جوش کی خصوصیات کو ضروری قرار دیا ہے۔ ان خصوصیات کی صحت پر اصرار نہیں مگر اصلیت اور جوش سے شیفتہ بے خبر ہیں۔ سادگی کی حد تک بظاہر دونوں میں اتفاق رائے ہے مگر غور کرنے سے یہاں بھی اختلافات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ شیفتہ سادگی کے ساتھ اشرافی زبان کی شرط لگاتے ہیں۔ یعنی عام بول چال کی زبان ان کے نزدیک ہرگز لائق اعتنا نہیں۔ یہاں تک کہ مثنویوں میں جہاں مکالمات میں بول چال کی زبان کا ہونا خوبی سمجھی جاتی ہے۔

شیفتہ کے لیے نا قابلِ قبول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھیں مثنوی سحرالبیان، خواب و خیال اور نظیر، انشا، اور جرأت کی شاعری ناپسند ہے۔ اس کے برخلاف حالی نے مقدمے میں سحرالبیان کی بول چال کی زبان کی تعریف کی ہے۔ "مضامین حالی" میں گنواری زبان میں لکھنے والے ایک شاعر دلگیر کو ذیل کے الفاظ میں داد دی ہے:

"جو مضمون ایک گنواری زبان میں ادا کیا جائے، اس کا پیرایۂ بیان بھی گنواروں کے محدود خیالات کی حد سے متجاوز نہ ہو، کیونکہ فصاحت درحقیقت اس کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے۔ اس دیوان میں یہی چیز ہے جو دلگیر کے اصلی اور قدرتی شاعر ہونے پر بآوازِ بلند گواہی دیتی ہے۔"

شیفتہ نے عوامی زبان کو ناپسند کیا ہے۔ گنواری زبان تو اس سے چار قدم آگے ہی ہے۔ اس بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک معمولی مماثلت کی وجہ سے یہ کہنا نامناسب ہے کہ شیفتہ مجتہد ہیں اور حالی مقلد۔

باقی رہا شیفتہ کا مذاقِ شعر۔ گلشنِ بے خار کے انتخابِ اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ جہاں ان پر اور بہت سے شعرا کے معمولی اثرات ہیں، وہاں ناسخ اور مومن کے رنگ بہت گہرے ہیں۔ جو اشعار منتخب کیے گئے ہیں ان میں ناسخ کی خیال آفرینی اور مومن کی معاملہ بندی کی صدائے بازگشت ہے۔ اگر ان میں قائم، اثر، سودا، درد، مصحفی، میر حسن، غالب، آتش وغیرہ کے دواوین کا ایسا انتخاب پیش کیا جاتا جس سے ان کی انفرادیت نمایاں ہوتی تو یہ ناسخ اور مومن سے بہت مختلف ہوتا۔ مگر شیفتہ نے محض "ناسخیت" اور "مومنیت" کو قابلِ التفات سمجھا ہے۔ مثلاً غالب کے اچھے شعر چھوڑ دیے ہیں اور یہ شعر منتخب کیے ہیں:

دریائے معاصی تنک آبی سے ہوا خشک
میرا سرِ دامن بھی ابھی تر نہیں ہوا تھا

کافی ہے نشانی ترے چھلے کی نہ دینا
خالی مجھے دکھلا کے بوقتِ سفر انگشت

وہ آ رہا ہے مرے ہمسائے میں تو سائے سے
فدا ہوئے در و دیوار پر در و دیوار

وصول و صبا اس سراپا ناز کا شیوہ نہیں
ہم ہی کر بیٹھے تھے غالب پیش دستی ایک دن

ایک جا حرف وفا لکھا تھا وہ بھی مٹ گیا
ظاہرا کاغذ ترے خط کا غلط بردار ہے

کیا خوب تم نے غیر کو بوسہ نہیں دیا
بس چپ رہو، ہمارے بھی منہ میں زبان ہے

مرتے مرتے دیکھنے کی آرزو رہ جائے گی
وائے ناکامی کہ اس کافر کا خنجر تیز ہے

لہ یہ بھی مدنظر رہے کہ اس شعر کے بارے میں ذوق کی رائے بہت اچھی تھی، اسے بار بار پڑھتے تھے اور کہتے تھے کہ غالب کو اپنے اچھے اشعار کی خود بھی خبر نہیں ہوتی۔

کیا کوئی صاحب ذوق کہہ سکتا ہے کہ ان اشعار میں غالب واقعی جلوہ گر ہے۔ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ اشعار اچھے زمانے میں اچھے تھے۔ مومن، سودا، ذوق کے انتخاب میں بھی ایسے اشعار کی بھرمار ہے:

یہ ناتواں ہوں کہ ہوں اور نظر نہیں آتا
مرا بھی حال ہوا تری ہی کمر کا سا

(مومن)

تصور میں ترے، کمیو صبا اس لاابالی سے
گلے لگ لگ میں رویا رات تصویر نہالی سے

(سودا)

پھرتا ہے سیل حوادث سے کوئی مردوں کا منہ
شیر سیدھا تیرتا ہے وقت رفتن آب میں

(ذوق)

اب بھی گریہ سے مجھے فرصت نہیں فوارہ دار
گو کہ میں ڈوبا کھڑا ہوں تا کمر دل آب میں

(ذوق)

کہاں تلک کہوں ساقی کہ لا شراب تو دے
نہ دے تو جام ڈبو کر کوئی کباب تو دے

(ذوق)

اسی باعث سے دایہ طفل کو افیون دیتی ہے
کہ تا ہو جائے لذت آشنا تلخی دوراں سے

(ذوق)

لکھیں اسے خط میں کہ ستم اٹھ نہیں سکتا
پر ضعف سے ہاتھوں میں قلم اٹھ نہیں سکتا [1]

(ذوق)

اپنا انتخاب بھی اشعار بالا کے انداز سے مختلف نہیں۔ بالعموم وہی اشعار چنے ہیں جو ناسخ اور مومن کے رنگ میں ہیں۔ مثلاً:

لکھتا ہوں زبس آرزوئے قتل میں نامے
ہیں میرے کبوتر بھی ترے تیر کے مشتاق

ازبسکہ دیکھ جلوہ ترا جل گئی بہار
شعلے اٹھے زمین چمن سے بجائے گل

دیکھ کر چشم غضب کو اس کی میں سنے رو دیا
چاہیے پانی ملالینا شراب تیز کو

ان مثالوں سے یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ شیفتہ کا ذوق سخن اپنے عام ہم عصروں سے بہتر نہیں تھا ان کے بعض ایسے ہم عصر، جن کا مذاق شعر روایتی نہیں تھا، ان سے بہتر آراء کا اظہار بھی کرتے تھے۔ غالب کی وہ رائے ہی ذہن میں رکھیے جس میں انھوں نے ناسخ کے مقابلے میں آتش کے ہاں زیادہ تیز نشتروں کی موجودگی کا اعتراف کیا ہے

---

[1] اس غزل کا اچھا شعر چھوڑ دیا ہے:
آتی ہے صدائے جرس ناقۂ لیلیٰ — پر حیف کہ مجنوں کا قدم اٹھ نہیں سکتا

اس کے برعکس شیفتہ نے ناسخ کو ترجیح دی ہے۔

جن لوگوں نے حالی کی کتابوں کا سرسری نظر سے بھی مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ حالی کا مذاق شعر شیفتہ سے یکسر مختلف تھا۔ اس کی وجہ بیان کی جا چکی ہے۔ یعنی یہ کہ شیفتہ کی ذہنی تربیت پرانے ماحول میں ہوئی۔ چنانچہ انھوں نے روایتی مذاق شعر کو اپنایا۔ حالی اس دور میں پلے، بڑھے جس میں اجتماعیت کا شعور پیدا ہو رہا تھا۔ حالی اور شیفتہ کے مزاجوں کے درمیان غدر کی دیوار حائل ہے۔ غدر کے وقت حالی کی عمر صرف بیس سال کی تھی۔ یہ کوئی ایسی پختہ عمر نہیں ہے۔ غدر کے بعد جو بعض اجتماعی تحریکیں شروع ہوئیں انھوں نے حالی کے پرانے مذاق شاعری کو بالکل بدل دیا۔ حالی کی تمام کتابیں شیفتہ کی وفات کے بہت بعد شائع ہوئیں۔ جب انجمن پنجاب کی نظم گوئی کی تحریک اور سرسید کی اصلاحی تحریک نے ان کے قدیم طرز کے ایشیائی مذاق کو بہت حد تک بدل دیا تھا۔ خود لکھتے ہیں:

"نواب شیفتہ کی وفات کے بعد پنجاب بکڈپو میں ایک اسامی مجھ کو مل گئی جس میں مجھے یہ کام کرنا پڑتا تھا کہ جو ترجمے انگریزی سے اردو میں ہوتے تھے ان کی عبارت درست کرنے کو مجھے ملتی تھی۔ تقریباً چار برس میں نے یہ کام لاہور میں رہ کر کیا۔ اس سے انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہو گئی، اور نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی لٹریچر اور خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی۔"

شیفتہ نے اپنے تذکرے میں ذوق، شاہ نصیر، ناسخ، رند، امانت وغیرہ کی تعریف کی ہے جب کہ حالی نے ان کے بارے میں کوئی کلمۂ خیر نہیں کہا بلکہ جہاں موقع ملا ہے چٹکیاں لی ہیں، اور برے شعروں کی مثالیں بالعموم انھیں کے کلام سے اخذ کی ہیں، اور تو اور انھوں نے اپنے استاد غالب کے بھی ان اشعار کو اچھا قرار

نہیں دیا جو ناسخ کے رنگ میں ہیں۔ مثلاً:

عرض کیجے جوہر اندیشہ کی گرمی کہاں
کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا

حالی کی رائے کے مطابق اس شعر میں اصلیت ہے نہ جوش ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور اصلیت و جوش کی خصوصیات کے بغیر سادگی ان کے نزدیک بے کار ہے۔

حالی نے مقدمے میں بعض جگہ شیفتہ کے منتخبہ اشعار کی تنقیص بھی کی ہے مثلاً ذوق کے یہ اشعار گلشن بے خار میں درج ہیں:

کیا جانے اسے وہم ہے کیا میری طرف سے
جو خواب میں بھی رات کو تنہا نہیں آتا

ہم رونے پہ آجائیں تو دریا ہی بہا دیں
شبنم کی طرح سے ہمیں رونا نہیں آتا

مگر حالی نے مقدمے میں انھیں برے اشعار کے ماتحت تحریر کیا ہے۔

اب یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ حالی کی غزلیات پر بھی شیفتہ کا کچھ اثر ہوا ہے یا نہیں؟ حالی نے دیباچۂ دیوان حالی میں لکھا ہے ۔ ۔ ۔ پرانا کلام جتنا ضائع ہونے کے بعد بچ رہا ہے وہ اس مجموعے میں شامل ہے ۔ ۔ ۔ معلوم ہوتا ہے کہ شیفتہ سے متاثر ہو کر کہی جانے والی غزلیں حالی نے قصداً ضائع کر دی تھیں۔ کیونکہ دیوان کی اشاعت کے وقت ان کا مذاق سخن بدل چکا تھا۔ اب بھی حالی کی قدیم غزلیات میں رنگ مومن کے کچھ اشعار موجود ہیں مگر ایک شعر بھی ایسا نہیں ملتا جس پر ناسخ کی پرچھائیں بھی پڑی ہو، حالانکہ دیوان شیفتہ میں ناسخیت کی بھرمار ہے۔

عاشق ہوئے بھی ہم تو عجب شخص کے ہوئے
[illegible]

گو تیرے تشنہ کام کو دے خضر مرتے دم
پانی ہو خشک چشمۂ آب حیات کا

دل صد چاک میں ہے کاکل مشکیں کا خیال
کہ مجھے گریہ جو آیا تو معطر آیا!

عید کے دن ذبح کرنا اور بھی اچھا ہوا
حلقۂ اسلام میں وہ شوخ داخل ہو گیا

بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ حالی کی قدیم غزلوں یا جدید غزلوں میں اس رنگ کا ایک شعر بھی موجود نہیں۔ یہ وہی خیال آفرینی یا معنی آفرینی ہے جس کی شیفتہ از حد تعریف کر چکے ہیں۔

اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حالی کی تنقید پر شیفتہ کے تنقیدی خیالات کا کوئی اثر نہیں۔ حالی کا مذاق شعر شیفتہ سے بالکل مختلف ہے۔ شاعری میں قدیم غزلیات کی حد تک شیفتہ کا کچھ اثر ممکن ہے موجود ہو مگر بعد کے اشعار قدیم رنگ سخن سے مختلف خصوصیات رکھتے ہیں۔

آخر میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ حالی پر شیفتہ کے اثرات کے سلسلے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کی ابتدا خود حالی کے ایک نثری اقتباس اور ایک شعر سے ہوئی ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حالی نے ان میں جو کچھ کہا ہے بعد میں اسے بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے۔

اپنی مختصر سی آپ بیتی میں لکھتے ہیں:

"نواب صاحب جس درجے کے فارسی اور اردو کے شاعر تھے ان کی

بہ نسبت ان کا مذاق شاعری بمراتب بلند تر اور اعلیٰ تر واقع ہوا تھا ....
میرے وہاں جانے سے (یعنی جہانگیر آباد) ان کا پرانا شعر و سخن کا شوق جو مدت
سے افسردہ ہو چلا تھا، تازہ ہو گیا اور ان کی صحبت میں میرا طبعی میلان
بھی جو اب تک گردہات کے سبب اچھی طرح ظاہر نہ ہونے پایا تھا، چمک
اٹھا۔ اسی زمانے میں اردو اور فارسی کی اکثر غزلیں نواب صاحب مرحوم کے
ساتھ لکھنے کا اتفاق ہوا اور انہیں کے ساتھ میں جہانگیر آباد سے اپنا کلام
مرزا غالب کے پاس بھیجتا تھا مگر درحقیقت مرزا کے مشورہ و صلاح سے
مجھے چنداں فائدہ نہیں ہوا بلکہ جو کچھ فائدہ ہوا وہ نواب صاحب مرحوم
کی صحبت سے ہوا۔ وہ مبالغے کو ناپسند کرتے تھے اور حقائق و واقعات
کے بیان میں لطف پیدا کرنا اور سیدھی اور سچی باتوں کو محض حسن بیان سے
دلفریب بنانا، اسی کو منتہائے کمال سمجھتے تھے۔ چھچھورے اور بازاری الفاظ
و محاورات اور عامیانہ خیالات سے شیفتہ اور غالب دونوں متنفر تھے۔"

یہ بات مدنظر رہے کہ یہ تحریر شیفتہ کی وفات سے تقریباً پینتیس برس بعد لکھی گئی ہے
اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حالی نے جو کچھ لکھا ہے اس میں صحت کتنی ہے اور حافظے کا
تصرف کتنا؟ ہو سکتا ہے کہ پینتیس برس میں حالی کو اثرات کا صحیح اندازہ نہ رہا ہو اور مرحوم
سے عقیدت کے مدنظر انھوں نے یہ بات لکھ دی ہو۔ اس اقتباس میں یہ تسلیم کیا گیا
کہ شیفتہ کی صحبت میں میرا طبعی میلان ظاہر ہوا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ انھیں زندگی میں پہلی
دفعہ کچھ مدت کے لیے سکھ کا سانس نصیب ہوا۔ اس میں شیفتہ کے مذاق سخن کا کوئی
کمال نہیں۔

کشمیر کی سرگذشت

(۴)

مقبوضہ کشمیر میں

برطانوی ہفتہ وار "ٹائم اینڈ ٹائیڈ" کا وقائع نگار نام نہاد الحاق کے بعد کشمیر گیا اور اس نے بڑے افسوس سے یہ لکھا :-

سیاست دان کہتے ہیں کہ جب کشمیر میں امن بحال ہو جائے گا تو استصواب رائے عامہ کیا جائیگا جب ووٹ دینے والے افراد مر کھپ چکے ہوں گے، اپنے گھر بار سے باہر نکال دیئے گئے ہوں گے یا خوف کے مارے چُپ ہوں گے؟"

یہ ہے ان حالات کا ملخص جو نہرو کی فضائی فوج کے کشمیر پہ نازل ہونے کے بعد رونما ہُوئے۔ اور اس کے بعد بروئے کار آئے۔

لیکن ان کا آغاز تو پہلے ہی ہو چکا تھا جن لوگوں نے ان حالات کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے انھوں نے تقسیم سے پہلے کے حالات بھی قلمبند کیے ہیں۔ مثال کے طور پر تقسیم سے کتنی ہی مُدّت پہلے ڈوگرہ فوجیں مظفرآباد اور اس کے نواحی دیہات کے مسلم علاقوں میں متعین کی جا چکی تھیں۔ مئی ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں سے ہتھیار چھین لیے گئے اور جو لوگ لائسنس شدہ ہتھیار واپس نہ کریں اُن کے لیے کڑی سزائیں مقرر کی گئیں۔ ۴ ستمبر کو اطلاع ملی کہ ڈپٹی کمشنر نے چپکے سے غیر مسلموں میں ہتھیار تقسیم کیے۔ پونچھ اور اکھنور کے مسلمانوں کو اگست ۱۹۴۷ء کے تیسرے ہفتے غیر مسلح کر دیا گیا۔ اس سلسلے میں پہلے غیر مسلموں سے بھی ہتھیار واپس لئے گئے

تاکہ شبہ نہ پیدا ہو لیکن بعد میں انھیں پھر چپکے سے ہتھیار دے دیئے گئے۔ وہ مسلمان افسر جو ریاستی فوج میں ذمہ دار عہدوں پر فائز تھے۔ ان کا تبادلہ شہری انتظامیہ میں کر دیا گیا اور شہری انتظامیہ کے بہت سے مسلم افسران کو جو کلیدی عہدوں پر متعین تھے، ہٹا لیا گیا۔ تمام اضلاع کے ڈپٹی کمشنروں اور ڈسٹرکٹ مجسٹریٹوں کی جگہ ہندو اور سکھ افسر مقرر کئے گئے۔ مسلح افواج کی تعداد ۵۶۰۰ سے ۱۲۰۰۰ تک بڑھا کر دگنی کر دی گئی اور نئے ملازمین صرف غیر مسلم تھے۔ ہندوستانی قومی فوج کے سبکدوش جوانوں اور راشٹریہ سیوک سنگھ کے رضا کاروں کو مسلح افواج میں دھڑا دھڑ بھرتی کیا گیا۔ کہتے ہیں یوں لگتا تھا۔ گویا کہ وسیع پیمانہ پر قتل وخون، مسلمان عورتوں کے اغوا، پورے کے پورے دیہات کی آتش زنی وغیرہ سے کشمیری مسلمانوں کا قلع قمع کرنے کا منصوبہ تیار کیا گیا تھا۔ ایسے کتنے ہی چشم دید حالات قلمبند ہوئے ہیں کی صداقت پر شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ انھی میں برطانوی وقائع نگار بلکہ بعض بھارتی اخبارات مثلاً "ٹائمز آف انڈیا" کے نامہ نگار بھی تھے۔ بعد میں مسٹر نہرو جیسے بھارتی لیڈروں نے پاکستان کے احتجاج کا جواب دیتے ہوئے ان واقعات کو تسلیم کیا۔ اگرچہ اس مقدار میں نہیں جتنی مقدار میں وہ رونما ہوئے تھے۔ کشمیر میں ایک لاکھ سے زیادہ بھارتی سپاہی متعین تھے۔ علاوہ ازیں ایک ریاستی ملیشیا، بھارت کی مرکزی محفوظ پولیس اور ایک اور جماعت بھی تھی جو برعکس نہند نام زنگی کافور کے مصداق "امن بریگیڈ" کے نام سے موسوم تھی۔

سیاسی سطح پر پہلے تو مہاراجہ نے 'الحاق' کے موقع پر شیخ عبداللہ کو جیل سے رہا کیا اور انھیں ہنگامی انتظامیہ کا سربراہ بنایا۔ ان کے ساتھ ہی ایک اور صاحب مسٹر مہر چند مہاجن کو (جو سرحدی کمیشن میں بھی کام کر چکے تھے) وزیر اعظم مقرر کیا۔ بعد میں مارچ ۱۹۴۸ء سے شیخ عبداللہ وزیر اعظم بنا دیا گیا۔ جب تک وہ بھارت اور مہاراجہ کی بھارت سے 'الحاق' کی پالیسی کے ساتھ ساتھ چلتے رہے محفوظ رہے۔ لیکن جب انھوں نے یہ ظاہر کیا کہ وہ حکومت کے رائے شماری کے وعدے کو واقعی قابل ایفا سمجھتے ہیں تو ان کو جلد ہی قابل ملامت گردان کر جیل میں جھونک دیا گیا۔ وزیر اعظم کے منصب سے جیل میں قید، کتنا آسان مرحلہ تھا! یہ اگست ۱۹۵۳ء کی بات

ہے۔ شیخ عبداللہ نے اپنا مسلک بدلنے سے انکار کر دیا۔ اس لیے تب سے اب تک جیل ہی میں قید کی سختیاں جھیل رہے ہیں۔ سوائے رہائی کے دو مختصر وقفوں کے۔ ایک ۱۹۵۸ء میں صرف تین ماہ اور دوسرا حال ہی میں کوئی ایک سال کے لیے۔ ان کا قصور یہ ہے کہ وہ بڑی مضبوطی سے کشمیریوں کے حق خود ارادیت کے حامی ہیں۔

شیخ عبداللہ کے بعد بخشی غلام محمد وزارت عظمیٰ کی گدی پر براجمان ہوئے وہ اپنے پیشرو کی بہ نسبت اپنا کام بہت جانتے تھے۔ وہ عوامی تحریک کو دبا سکتے تھے، وہ رائے شماری کے خلاف اور پاکستان کے مخالف تھے۔ انھوں نے دس سال یہ سلسلہ جاری رکھا۔ لیکن جب وہ بھی علیحدہ کر دیئے گئے۔ (کامراج پلان کے تحت جس کا منشا یہ تھا کہ پُرانے سیاست دان نوجوانوں کے لیے رضاکارانہ طور پر جگہ خالی کر دیں۔ اور درحقیقت یہ ایک خاص پلان تھا جو صرف اس لیے تیار کیا گیا تھا کہ کانگریس ان جگادری سیاست دانوں سے گلو خلاصی کرائے جو کسی نہ کسی وجہ سے اس مقاصد کے لیے موزوں نہیں رہے تھے) تو بخشی غلام کو بھی بددیانتی اور دوسری بدعنوانیوں کے لیے موردِ الزام ٹھہرایا گیا۔ شیخ عبداللہ نے خود بخشی کی حکومت (جو، یاد رہے، دس سال سے زیادہ عرصہ قائم رہی، غنڈوں، موقع پرستوں اور چوروں کی حکومت قرار دیا۔

بخشی کے بعد اس کا نامزد جانشین شمس الدین کچھ دن اس عہدے پر فائز رہا۔ پھر اس کی جگہ جی۔ ایم صادق نے لے لی جو بھارتی مقاصد کے لیے زیادہ قابل اعتبار اور موثر شخص تھا۔

مقبوضہ کشمیر کی حکومت کے خلاف جذبہ کی وسعت اور شدت اس وقت ظاہر ہوئی، جب ۱۹۶۳ء کے آخری دنوں میں "موئے مبارک" کی چوری کا واقعہ ہوا۔ یہ مسلمانوں کے لیے بلاشبہ ایک نہایت المناک سانحہ تھا لیکن اگر ریاست کے حالات مختلف ہوتے تو اسے زیادہ صبر و سکون سے برداشت کیا جاتا۔ اس واقعہ پر تمام مقبوضہ کشمیر میں جو بدامنی پھیلی اور جسے وہاں کی حکومت دنیا کی نظروں سے پوشیدہ رکھنے کے لیے کچھ نہ کر سکی۔ درحقیقت سالہا سال کے دبے ہوئے غم و غصہ اور نفرت کے اجتماعی مظاہرے کے سوا اور کچھ نہ تھی۔

شروع ہی سے یا تھوڑے ہی عرصے بعد معلوم ہوتا ہے، بھارت نے یہ فیصلہ کیا کہ ریاست کا اپنے ساتھ انتظامی، اقتصادی، عدالتی اور سیاسی حیثیت سے انضمام کر لیا جائے۔ اس کا خیال تھا یہ بات ریاست پر بھارت کی گرفت زیادہ مضبوط کر دے گی، ریاست کے عوام کو اس کی راہ پر لے آئے گی اور حق خود ارادی کے استعمال کو، اگر اس کا موقع آ بھی جائے کم مخدوش بنا دے گی۔

'الحاق' نے بھارت کو تین اُمور پر اختیار عطا کیا تھا، امور خارجہ، دفاع اور مواصلات۔ یہ اکتوبر ۱۹۴۷ء کی بات تھی۔ ۱۹۴۹ء میں بھارتی مجلس دستور ساز نے ریاست کے نمائندگان کے لیے چار نشستیں محفوظ کرنے کا فیصلہ کیا۔ اگلے سال بھارتی حکومت اور اس کے نامزدہ کشمیری سربراہان کے مابین دیگر معاملات سے متعلق ضوابط کے اطلاق پر مذاکرات شروع ہوئے۔ جولائی ۱۹۵۲ء میں بعض نمایاں معاملات پر معاہدہ ہوا جو حسب ذیل امور پر مشتمل تھا:

(ا) سربراہ ریاست کی سفارش ریاستی مقننہ کرے گی لیکن اس کی منظوری بھارتی صدر دے گا۔

(ب) بھارتی قومی جھنڈے کو کشمیر میں وہی حیثیت حاصل ہو گی جو اسے بھارت کے دیگر حصوں میں حاصل ہے۔

(ج) معافی یا سزائے موت بدلنے کا اختیار بھارتی صدر کو حاصل ہو گا۔

(د) بھارتی صدر کا ہنگامی حالت کے اعلان کرنے کا اختیار کشمیر پر بھی جاری ہو گا۔

مئی ۱۹۵۴ء میں بھارتی صدر نے ایک حکم جاری کیا جس کی رُو سے ریاستی حکومت اور ریاستی دستور ساز اسمبلی کی منظوری سے بھارتی دستور کا اطلاق کشمیر پر قرار پایا۔ عملاً بھارتی دستور کے وہ تمام ضوابط جن کا تعلق مرکز کے لیے محفوظ شدہ وضع قوانین کے اختیارات سے تھا مقبوضہ کشمیر پر بھی عائد ہوں گے۔ اب کیفیت یہ ہے کہ:

(ا) معمولی مستثنیات سے قطع نظر بھارت کے سپریم کورٹ کو کشمیر میں بھی وہی اختیارات ہوں گے، جو

انڈین یونین کے دیگر علاقوں میں حاصل ہیں اور دستور کی تشریح کے سلسلہ میں اس کا فیصلہ آخری و قطعی ہوگا۔

(ب) مرکز اور کشمیر کے مابین مالی تعلقات وہی ہوں گے جو مرکز اور دیگر ریاستوں کے مابین ہیں اور ریاست کے عائد کردہ درآمدی محصولات منسوخ ہو جائیں گے۔

سلامتی کونسل اقوام متحدہ کے اس انتباہ کے باوجود کہ کشمیر کی دستور ساز اسمبلی کا مباح ہونا مسلم نہیں، اس نے اپنا کام جاری رکھا اور بالآخر ریاست کے لیے ایک آئین مرتب کیا۔ جس میں اسے بھارت کا اٹوٹ حصہ قرار دیا گیا تھا۔ اس طرح جنوری ۱۹۵۷ء میں دستور کی منظوری کے مطابق مقبوضہ کشمیر کا بھارت سے باقاعدہ انضمام شروع ہوا۔ حالانکہ بھارت کے نمایندوں نے سلامتی کونسل کو اس بارے میں پوری پوری ضمانت دی تھی۔ لوک سبھا نے ریاستوں کی تنظیم نو کا جو منصوبہ منظور کیا۔ اس کے مطابق مقبوضہ کشمیر کو بھارت کے شمالی منطقے کا حصہ بنا دیا جو ہماچل پردیش کے نام سے موسوم ہے۔ اس منصوبے کے مطابق ہر منطقہ چند بھارتی ریاستوں پر مشتمل ہے جس کی اپنی ہی ایک کونسل ہے۔ اس کارروائی کے جلد ہی بعد پبلک سروس کمیشن اور کمپٹرولر اور آڈیٹر جنرل کے فرائض بھی مدغم کر دیئے گئے۔ ازاں بعد ۱۹۵۹ء میں بھارت کا مرکزی الیکشن کمیشن ریاست پر حاوی ہوا۔ کشمیر کا ہائی کورٹ بھی بھارتی عدالت عالیہ میں شامل کیا گیا۔ اور کئی اور ضوابط بھی عمل میں آئے۔ ۱۹۶۳ء میں یہ فیصلہ بھی ہوا کہ دیگر بھارتی ریاستوں کی طرح صدر ریاست کو گورنر اور وزیر اعظم کو چیف منسٹر قرار دیا جائے گا۔

۱۹۶۴ء کے خاتمہ تک ہوم منسٹر، مسٹر نندا نے، ریاست کو بھارت میں مدغم کرنے کی تدابیر کی ایک فہرست مرتب کی۔ انھوں نے کہا:۔

(ا) ۱۹۶۴ء میں مقبوضہ کشمیر پر مرکزی قوانین کے اطلاق کی رفتار تیز تر کر دی گئی۔ اس طرح جن قوانین کا اطلاق ہوا وہ رفاہ مزدوراں، طبی خدمات، تجارت اور کاروبار،

اجناس کی پیداوار۔ رسد اور تقسیم۔ قیمتوں پر کنٹرول وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

(ب) بعض امور کی حد تک لوک سبھا کو مقبوضہ کشمیر کے لیے وضع قوانین کا کلی اختیار ہوگا۔ اور بعض امور میں ریاستی اسمبلی کے ساتھ مشترکہ طور پر

(ج) حکومت نے فیصلہ کیا ہے کہ بھارتی دستور کی دفعات ۳۵۶ اور ۳۵۷ کا اطلاق کشمیر پر کرے جس سے ریاست میں آئینی نظام ناکام ہوجانے کی صورت میں اس پر بھارتی صدر کی حکومت کا اطلاق ممکن ہوگا اور لوک سبھا کو اس صورت حال میں کشمیر کے لیے وضع قوانین کا اختیار ہوگا۔

ہندوستانی نیوز ایجنسی یو۔ این۔ آئی نے بھارت کے انضمام سے متعلق منصوبے کا ملخص ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

"اعلیٰ ترین سطح پر مضبوط فیصلہ کیا گیا ہے کہ بھارتی آئین کی جملہ دفعات کو بتدریج تمام جموں و کشمیر پر عاید کیا جائے تاکہ اسے ملک کی دیگر تمام ریاستوں کی سطح پر لایا جاسکے دفعہ ۳۷۰ کو منسوخ نہیں کیا جارہا۔ بلکہ اسے ریاست پر لوک سبھا کا اختیار حاوی کرنے کے لیے کام میں لایا جارہا ہے۔ یونین کے اپنے امور مشترکہ امور کو بتدریج ریاست پر حاوی کیا جائے گا۔"

سیاسی شعبہ میں بھی انضمام عمل میں آچکا ہے نیشنل کانفرنس کی مجلس عاملہ نے جنوری ۱۹۶۵ء میں فیصلہ کیا کہ خود کو بھارت کی حکمران جماعت یعنی کانگریس میں مدغم کرلے۔ چنانچہ کچھ دن بعد کانگریس کی مجلس عاملہ نے مقبوضہ کشمیر میں پردیش کانگریس کمیٹی قائم کرنے کا فیصلہ کردیا۔

ان تمام امور سے قطع نظر ایسی دیگر تدابیر کا سلسلہ بھی جاری ہے جیسے بھارت کے شہری ملازمین کا کشمیر میں روز افزوں تعداد میں روانہ کرنا۔ ان نئی تدابیر کی ۴ دسمبر ۱۹۶۴ء کو خبر دیتے ہوئے جو بھارتی حکومت اختیار کررہی ہے۔ نیویارک ٹائمز نے اپنے نامہ نگار خصوصی

یہ بیان بعنوان جلی شائع کیا:-

"بھارت نے کشمیر پر اپنی گرفت مضبوط تر کر دی"

حالانکہ یہ پیرایۂ اظہار کچھ نرم ہے۔

بھارتی وزیراعظم مسٹر شاستری، اس طرح اس عمل کی تکمیل کر رہے تھے جس کا آغاز ان کے پیشرو نے کیا تھا۔ انھوں نے لوک سبھا میں نہرو کی اس آواز کو دہرایا کہ کشمیر بھارت کا اٹوٹ حصّہ ہے اور ان کی حکومت اسے نمایاں طور پر بھارت کا اٹوٹ حصّہ بنانے کی ہر ممکن کوشش کر رہی ہے۔

اگر ہمارے عہد کی تاریخ سے کوئی سبق حاصل ہوتا ہے تو یہ کسی قوم پر کوئی بھی تشدد اتنا زیادہ نہیں ہو سکتا کہ یہ تھوڑے بہت عرصے میں ردّعمل نہ پیدا کرے۔ ۸ راگست ۱۹۶۵ء کشمیری عوام کی زندگی میں ایک اہم دن تھا۔ اس دن ایک نئے ریڈیو سٹیشن نے جس کا نام "صدائے کشمیر" ہے مقبوضہ کشمیر ہی سے اعلان کیا کہ کشمیری عوام نے بھارتی حکمرانوں سے نجات حاصل کرنے کے لیے بھرپور جدوجہد کرنے کی خاطر ایک انقلابی کونسل قائم کی ہے۔

تب سے ہر روز مقبوضہ کشمیر میں حریت پسندوں کی بھارتی افواج کے خلاف نئی نئی کامیابیوں کی خبریں موصول ہونے لگیں۔

"صدائے کشمیر" نے اپنے اولیں نشریہ میں یہ اعلان کیا،

"آزادی کی جنگ شروع ہو چکی ہے۔ تمام کشمیریوں کو اپنی عزت و آبرو کے لیے فردِ واحد کی طرح اٹھ کھڑا ہونا چاہیے۔"

اور حالات بھی اسی کے آئینہ دار تھے۔

جیسا کہ ۱۹۴۷ء کے ابتدائی دنوں میں ہوا تھا۔ اسی طرح اب بھی بھارت نے اپنے لوگوں اور باہر کی دنیا کو بھی یہ کہہ کر گمراہ کرنے کی کوشش کی کہ یہ ہلچل عوامی بغاوت نہیں بلکہ پاکستان کی پیدا کی ہوئی شورش ہے۔ مقبوضہ کشمیر کو جب بھارت نے حریت پسندوں سے پاک کر دینے

کی کارروائیوں کو ناکام ہوتے دیکھا اور یہ بل چل جہاد حریت کی شکل اختیار کر کے سب کشمیر پہ چھا گئی تو بھارتی حکومت نے بدحواس ہو کر تصادم کا رُخ بدل دینے کا فیصلہ کیا تاکہ اس طرح کشمیر کے بارے میں ہمیشہ کے لیے پاکستان کی زبان بند کر دی جائے "

اس سے پہلے مئی میں بھارتی فوج نے آزاد کشمیر کی جانب کرگل سیکٹر میں کئی چوکیوں پہ قبضہ کر لیا تھا۔ پاکستان نے اس پر اقوام متحدہ سے احتجاج کیا اور بھارتی فوج کو واپس ہٹنے پر مجبور کیا۔ جو اس عالمی ادارے کی مؤثر مداخلت کی ایک نادر مثال ہے۔ اس دفعہ بھی بھارت نے وہی پُرانا وطیرہ اختیار کیا۔ اس نے ان چوکیوں پہ دوبارہ قبضہ کر لیا اور پھر اڑی پونچھ کے علاقے کی طرف قدم بڑھائے۔ اس پر آزاد کشمیر کی افواج نے پاکستان کی افواج کی مدد سے حفاظتِ خود اختیاری میں جوابی حملہ کیا۔

بھارت کو اس زبردست جوابی حملہ کی توقع نہ تھی۔ بھارت کے وزیر دفاع نے بعدہٗ لوک سبھا میں استدلال کیا کہ اب پاکستان کی مسلح افواج کو کشمیر سے باہر لے جانے کی کوشش پر مجبور ہیں۔ اس مقصد کے پیشِ نظر انھوں نے پاکستانی سرحد سے ایک میل پرے ایک گاؤں اعوان شریف پہ گولہ باری کی۔ پھر انھوں نے پاکستان کے علاقہ تملا ہور پر حملہ کیا۔ یہ بھی کافی نہ تھا چنانچہ بعد کے دنوں میں دو نئے محاذ قائم کیے گئے۔ ایک سیالکوٹ اور دوسرا باہت پنچھے کی جانب گڈرو کے مقام پر، اگرچہ پاکستان پر اس بھرپور متعدد پہلوؤں سے حملے نے بھارت کے حسب منشاء پاکستانی افواج کو دُور دُور پھیلا دیا لیکن اس سے دُور شمال کی طرف مقبوضہ کشمیر میں آزاد کشمیر کی افواج کی یلغار میں زیادہ فرق نہ آیا اور نہ حریت پسند مجاہدین کے معرکوں ہی میں کچھ فرق آیا۔

بھارت کو ان تمام محاذوں پر جو اس نے پاکستان کے خلاف کھولے تھے جو جو نقصانات اٹھانے پڑے وہ ایک الگ داستان ہے، بھارت کی اس وسیع پیمانے پر مہم جوئی کا ایک نتیجہ نکلا کہ اقوام متحدہ کو ایک بار پھر کوئی نہ کوئی کارروائی کرنے کے لیے حرکت میں آنا پڑا۔

A Book of Outstanding Value

THE CULTURE OF ISLAM

AN ANALYSIS OF ITS EARLIEST PATTERN

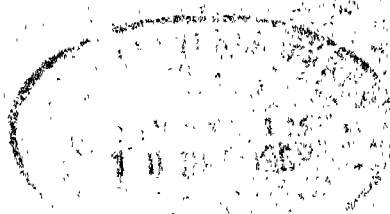
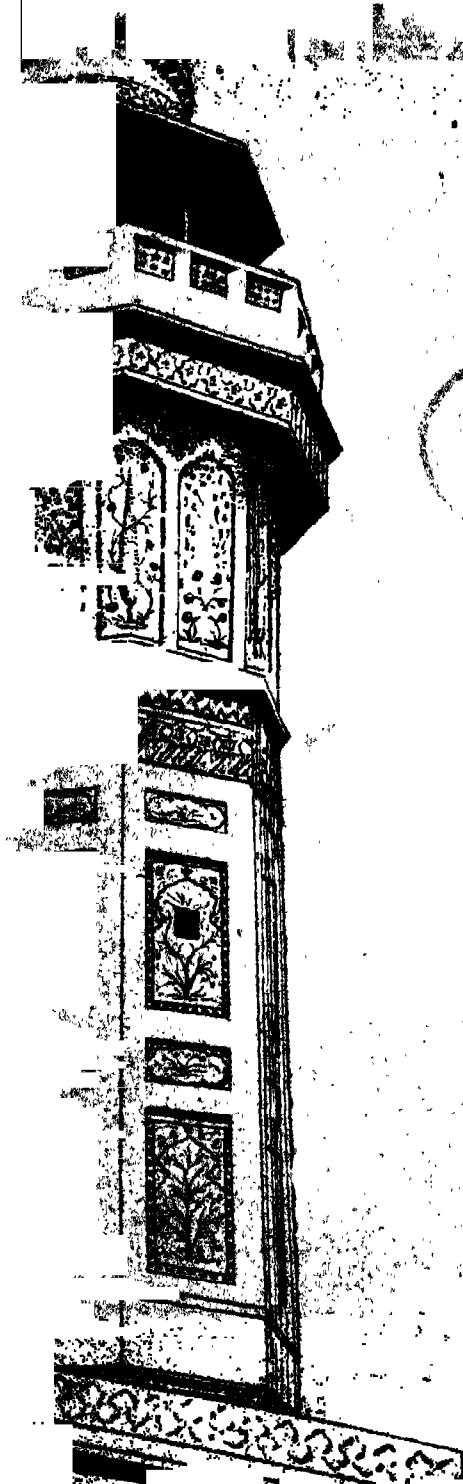
By AFZAL IQBAL

MANY eminent scholars have written about various aspects of the culture of Islam. But none, it will be agreed, has so far seriously attempted a treatment of this theme which springs primarily from a pressing personal problem—a problem of adjustment facing the Muslim intellectual of today. How much and how far can one draw on the experience of the past? How much and how far has the truth been petrified by dogma and has ceased to answer the questions of today?

In this book, the learned author seeks to analyse the significant cultural movement in Islam in the first century of its history, the aim being to discover the common denominators, the leading principles, the basic values and essential elements which constitute the hard core of the culture of Islam.

Contents :—I, Pre-Islamic Culture in Arabia. II, The Arab Mind before Islam. III, The Dawn of Islam. IV, Conquest and the Cultural Consequences. V, Contact with Persian Culture. VI, Contact with Greek Culture. VII, Literacy: First Cultural Movement. VIII, The Awareness of History. IX, The Growth of Jurisprudence. X, The Emergence of the Creeds and the Rationalist Movement. XI, Contemporary Centres of Culture.

Demy 8vo, approx. pages 400. In Press

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
CLUB ROAD, LAHORE-3

نومبر ۱۹۶۶

ثقافت لاہور

رجب ۱۳۸۶ (نومبر ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ ———— شمارہ ۱۱

ادارۂ تحریر

مدیر اعلیٰ

مدیر

رئیس احمد جعفری

اراکین

محمد حنیف ندوی محمد جعفر پھلواروی

شاہد حسین رزاقی

سالانہ: چھ روپے ———— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقامِ اشاعت
محمد اشرف ڈار سیکرٹری ادارہ	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

تاثرات

رئیس احمد جعفری

ایک قابلِ غور مسئلہ

مذہب اور متعلقات مذہب سے متعلق اخبارات، رسائل، صحائف اور کتب کی طبع و اشاعت کا سلسلہ غیر منقطع طور پر جاری ہے۔ ہر ہفتے بلکہ ہر روز اس موضوع سے متعلق لٹریچر میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

جہاں تک مذہب سے شیفتگی کا تعلق ہے یہ ایک مستحسن چیز ہے، ویسے بھی ہر مسلمان کو اپنے دین کا پرستار اور نقیب ثابت ہونا چاہیے لیکن پاکستان چونکہ اسلام کے نام پر عالمِ وجود میں آیا ہے اس لیے یہاں اگر مذہب سے شیفتگی اور تعلق خاطر کا نسبتاً زیادہ مظاہرہ کیا جاتا ہے تو اسے خوش آیند قرار دینے سے ہمیں تامل نہیں۔

لیکن اس سلسلے میں ایک بات خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

وہ بات یہ ہے کہ مذہبی اور نیم مذہبی جو لٹریچر کثرت کے ساتھ شائع ہو رہا ہے اس کا بڑا حصہ ایسے مواد پر مشتمل ہوتا ہے جس سے حرب عقائد اور انتشار فکر کا فتنہ برپا ہوتا ہے۔ یہ چیز حکومت اور عوام ہر دو کے لیے موجب تشویش ہونی چاہیے اور اس پر قدغن ضرور لگنی چاہیے۔

ہر شخص کو حق ہے کہ وہ جو رائے چاہے قائم کرے اور اس رائے کے اظہار کا حق بھی اسے ہونا چاہیے لیکن ہر آزادی کے کچھ آداب و حدود ہوتے ہیں۔ ان کا لحاظ و احترام بہرحال ضروری

ہے۔ انھیں نظر انداز کیا تو جا سکتا ہے لیکن یہ آزادی کا غلط استعمال ہوگا۔ آزادیٔ فکر و خیال، اور آزادیٔ تحریر و تقریر کا مقصد نہ فتنہ انگیزی ہونا چاہیے نہ انتشار پسندی، نہ دل آزاری نہ اشتعال انگیزی، اس طرح کی آزادی ہر ملک میں، ہر حکومت کے لیے ناقابلِ برداشت ہے۔

حکومت کو اس سلسلے میں احتیاط، لیکن جرأت اور سختی کے ساتھ اقدام کرنا چاہیے۔ سیاسی اعتبار سے اگر ہم متحد ہوں لیکن ذہنی اور فکری اعتبار سے دست و گریباں ہوں تو یقیناً ہمارا سیاسی اتحاد بھی اس فکری انارکی کا شکار ہو سکتا ہے اور یہ صورت حد درجہ اندوہناک اور ہولناک ثابت ہو سکتی ہے۔ ضرورت ہے کہ اسے محسوس کیا جائے اور اس کا تدارک کیا جائے۔

محمد حنیف ندوی

نظریۂ توحید اور اقدارِ حیات

کیا نظریۂ توحید محض تجرید و انتزاع (Abstraction) کی کرشمہ سازی ہے یا یہ ایک مستقل بالذات عقیدہ ہے؟ اور اگر یہ مستقل بالذات عقیدہ ہے تو دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ صرف عقیدہ ہی ہے یا اس کا تعلق اقدارِ حیات سے بھی ہے؟ اور اگر اس کا تعلق اقدار حیات سے ہے تو تیسرا سوال یہ ہے کہ رشتہ و تعلق کی یہ نوعیت آیا زندگی کے مثبت اور جامع پہلوؤں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے اور اس سے فی الواقع حیات انسانی کا کوئی دلآویز نقشہ ترتیب پاتا ہے۔ یا یہ صرف منفی قسم کے اندازِ فکر سے تعبیر ہے جس کو اپنا لینے سے یہ تو ممکن ہے کہ انسان کھلے ہوئے شرکیہ تقاضوں سے دامن کشاں رہ سکے۔ لیکن یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں کہ اس کے ذریعہ زندگی کے استوار اور عادلانہ نظامِ حیات کی تخلیق کی جا سکے۔ آسان ترین پیرایۂ بیان میں یوں سمجھیے کہ عقیدۂ توحید کے بارہ میں دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ کیا یہ جامد اور محض عقیدہ ہی ہے یا اس کو ایسی قدر (Ideal) ایسے فکر اور نصب العین کی حیثیت حاصل ہے جس کی روشنی میں فرد و معاشرہ کے لیے ایک مکمل ضابطۂ حیات وضع کیا جا سکتا ہے۔

یہ ہیں وہ سوال جن کے جواب سے ہمیں اس صحبت میں نمٹنا ہے۔

جہاں تک توحید کے بارہ میں اس سوال کا تعلق ہے کہ اسے تجرید و انتزاع تسلیم کیا جائے یا مستقل بالذات عقیدہ مانا جائے، ہمارا موقف یہ ہے کہ اس مسئلہ کو طے کرنے سے پہلے اس سوال پر غور کرنا

ہوگا کہ خود دین کی حیثیت کیا ہے اور دین و تاریخ میں جو تعلق و نسبت ہے اس کا نہج کیا ہے؟ کیا دین کے معنی انسانی فکر کے مخصوص ارتقا کے ہیں اور یہ ہیں کہ اس نے زندگی کے مختلف مرحلوں میں اپنے لیے کن عقاید کو اپنایا۔ کیا کیا معیار اور پیمانے مقرر کیے کس طرح کے رسم و رواج کی پابندیوں کو ضروری خیال کیا۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ اس عالم آب و گل میں انسان کو پیدا کیا ہے۔ لہٰذا وہ اس عالم آب و گل اور انسان کے بارہ میں غیر جانبدار اور غیر متعلق فرض نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اس کے فیوض ربوبیت نے جس طرح اس عالم آب و گل کی رہنمائی کی ہے اور اس کو ارتقا کی تابش و ضو سے بہرہ مند کیا ہے ٹھیک اسی طرح انسانی معاشرہ کو آگے بڑھانے کی خاطر کچھ روشنیوں کا اہتمام بھی کیا ہے اور وہ یہ ہیں کہ اس نے انبیا کو مبعوث فرمایا ہے۔ اقدارِ حیات کی تلقین کی ہے اور تاریخ کے ہر دَور میں انسان کے لیے یہ بتایا ہے کہ کیا خیر ہے، کیا شر ہے، کن حقایق پر ایمان لانا ضروری ہے اور کن برائیوں سے مجتنب رہنا چاہیے۔

تاریخ و دین کے متعلق یہ دو الگ الگ نقطہ ہائے نظر ہیں۔ اگر نبوت کا اہتمام اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہے اور خود اللہ تعالیٰ سے متعلق ہماری یہ رائے ہے کہ اسے دنیا کے اس کاروبار سے سرے سے کوئی دلچسپی ہی نہیں تو پھر ہم تاریخ کے سلسلہ میں ایجابیت (POSITIVISM) کے حامی کومٹ (COMTE) کی اس تقسیم سہ گونہ کو صحیح قرار دے سکتے ہیں کہ انسانی ذہن نے اوّل اوّل یہ دیکھ کر کہ فطرت کے مظاہر انسانی زندگی کے حق میں مخالفانہ اسلوب اپنائے ہوئے ہیں۔ عناصر اور قوتوں کی حاکمیت تسلیم کی۔ اس کے بعد اصنام تراشے گئے اور مابعد الطبیعی عقاید میں تسکین قلب کے اسباب فراہم ہوئے۔ اور اب جبکہ مذہب و عقاید کی تخلیق کا یہ مرحلہ گذر چکا ہے اور انسان کے قلب و ذہن پر علم و معرفت کے نئے نئے آفتاب ابھر رہے ہیں۔ خالص سائنس کا دَور دَورہ ہے۔ اور ان حقایق کا سامنا ہے جن کا براہِ راست تعلق تجربہ و مشاہدہ سے ہے مابعد الطبیعی مسائل سے نہیں!

یہ بھی ممکن ہے کہ وحی کے انکار کی صورت میں ہم تاریخ سے متعلق مارکس کے جدلی

(DIALECTICAL) تصور کو قبول کریں اور یہ کہنا شروع کردیں کہ عقیدہ و دین کا اپنا وجود ہی کہاں ہے؟ اس نظامِ فکر کی جس کو آپ مذہب و دین کہتے ہیں حیثیت تو محض اس صدائے بازگشت کی ہے جس کو طبقات کی باہمی کش مکش جنم دیتی ہے اور پیدا کرتی ہے۔

کومٹ کی تقسیم کو مانیں یا مارکس کے نظریہ تاریخ کو، دونوں کا حاصل یہ ہے کہ اصل مقام تاریخ اور اس کے ارتقاء کو حاصل ہے، اور مذہب و دین کی حیثیت ثانوی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ کے مختلف ارتقائی مراحل میں مذہب و دین ایک مرحلہ سے تعبیر ہے یعنی مذہب و دین دراصل جواب ہے اس سوال کا کہ اس خاص دور میں اقتصادی تقاضوں نے یا فکر و ذہن کے ارتقاء نے زندگی کی کس شکل کو اپنایا۔ کیا پیمانے اور معیار وضع کیے اور کس نوع کی اخلاقیات کو ضروری سمجھا۔

مارکس اور کومٹ کے نظریہ تاریخ میں ہمارے نزدیک الگ الگ دو منطقی مغالطے کارفرما ہیں۔ مارکس اور دوسرے اشتراکی دانشوروں کے اندازِ استدلال میں بل یہ ہے کہ یہ حضرات دو ایسی حقیقتوں کے درمیان علّت و معلول کا رشتہ استوار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جو مستقل طور پر علّت و معلول کے دو خانوں میں تقسیم پذیر نہیں ہیں۔ جن کی ہر حقیقت بیک وقت علّت بھی ہے اور معلول بھی، سبب بھی اور مسبب بھی، چنانچہ ارتقا کے کسی بھی مرحلہ میں اس امر کا فیصلہ دشوار ہے کہ کون کس درجہ علت و سبب ہے اور کس درجہ معلول و مسبب یعنی کیفیت انتاج (موڈ آف پروڈکشن) جس کو اشتراکی ہر تہذیب کی اساس قرار دیتے ہیں۔ مثلاً کوئی خودکار مشین نہیں بلکہ نتیجہ ہے تہذیبی اور فکری دونوں ایک دوسرے سے متاثر ہوتے ہیں۔ ایک دوسرے کو بدلتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کو اپنے مزاج کے مطابق ڈھالتے ہیں۔ غیر منطقی اسلوب بیان میں یوں کہنا چاہیئے کہ تاریخ مذہب و دین سے بالکل ہی الگ تھلگ اور غیر متعلق و غیر متاثر حقیقت کا نام نہیں۔ اور نہ مذہب ہی کے یہ معنیٰ ہیں کہ اس نے اپنے عصر و دور کے اقتصادی اور اجتماعی عوامل کی تاثر پذیریوں سے بے نیاز رہ کر اپنا ہیولیٰ تیار کیا ہے۔ حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ سطح کا

دونوں نے مل جُل کر اور ایک دوسرے سے اثر قبول کر کے زندگی کے حسین سانچوں کی تخلیق کی ہے اس لیے کہ دونوں کا تعلق زندگی سے ہے۔ تہذیبی حقایق سے اور فکر و نظر کی ان تبدیلیوں سے ہے جن کو ہر ہر دور میں انسان اپناتا اور ضروری ٹھہراتا ہے۔ کومٹ اور ان کے نظریہ تاریخ کو ماننے والوں کے طرزِ استدلال میں جو مغالطہ پایا جاتا ہے اس کو منطق کی زبان میں حد سے بڑھی ہوئی تبسیط (OVER SIMPLIFICATION) سے تعبیر کرنا چاہیئے۔ آخر اس ترتیب کو مان لینے کے لیے ہمیں کون استقراء (INDUCTION) مجبور کرتی ہے کہ انسان نے عقائد کا سفر عناصر پرستی سے شروع کیا۔ اور عناصر پرستی نے اسے بُت پرستی تک پہنچا دیا۔ اور بُت پرستی نے توحید کی راہ دکھائی۔ اس میں کیا منطقی اشکال ہے کہ ہمارا سفر توحید سے شروع ہو اور توحید کے بگاڑ سے بُت پرستی جنم لے ہوسکتا ہے ایجابیت پسند اس کے ثبوت میں چند اثری شہادتیں پیش کریں۔

ہمارا جواب اس سلسلہ میں یہ ہوگا کہ بت پرستی پر دلالت کناں یہ اثری شہادتیں۔ اولاً استقرے کے اس درجہ تک پہنچ پائیں کہ جس پر کسی قطعی اور یقینی نتیجہ کی بنیاد رکھی جائے۔ ہوسکتا ہے آیندہ چل کر کوئی ایسی قدیم تر شہادت دستیاب ہو جائے جس سے ابتدائی معاشرہ کے خدوخال وضاحت سے ہمارے سامنے آسکیں۔ سردست توحید کے بارہ میں اس نوع کی اثری شہادت کے فقدان کی حیثیت عدم علم کی ہے لیکن عدم علم عدم واقعہ کا کب مقتضی ہے۔

ثانیاً توحید کے حق میں یہ عقلی دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ یہ خود عناصر پرستی اور بُت پرستی کے ضمن میں پہلے سے موجود ہے اور اسی بناء پر اس کو تجرید سے تعبیر کرنا ممکن بھی ہے ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک وجود جو سرے سے موجود نہ ہو بطور تجرید و انتزاع کے اخذ کیا جاسکے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو ابن حزم نے اپنے ایک مضمون میں وجود باری کے ثبوت میں اس رنگ میں پیش کیا ہے کہ اس عالم کی بوقلمونی اور تعدد بجائے خود یہ چاہتا ہے کہ یہاں کوئی کامل واحد بھی پایا جائے گویا ہر ہر کثرت میں "وحدت کاملہ کا تصور پہلے سے داخل

ہے۔ ہمارے نزدیک کوئی اور وجودی (POSITINIST) سطح پر جس طرح وجود باری پر دلالت کناں ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس کی صفت توحید پر بھی دلالت کناں ہے اس بنا پر مسلمان متکلمین میں جن لوگوں نے توحید کو وجوب عقلی کے درجہ پر رکھا ہے انھوں نے جادۂ صحت و صواب سے انحراف نہیں کیا۔

تاریخ و عقیدہ کے بارہ میں اس مختصر وضاحت کے بعد اب ہمیں مثبت طور یہ بتانا ہے کہ ان کے مقابلہ میں توحید سے متعلق اسلام کا موقف کیا ہے ؟

قرآن حکیم واضح الفاظ میں اس بات کی صراحت کرتا ہے کہ توحید کا تعلق انبیاء علیہم السلام کے متفقہ شعور و وحی سے ہے۔ اور یہ کہ دعوت دین کی اس صورت میں ہمیشہ اتفاق رائے رہا ہے :۔

"وما ارسلنا من قبلك من رسولٍ الا نوحی الیه انه لا اِله الا انا فاعبدون" انبیاء ۲۵

اور جو پیغمبر ہم نے تم سے پہلے بھیجے ان کی طرف یہی وحی بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو میری ہی عبادت کرو۔

کذٰلك یوحی اِلیك و الی الذین من قبلك الله العزیز الحکیم له ما فی السموات وما فی الارض وهو العلی العظیم. شوریٰ ۴

خدائے دانا اسی طرح تمہاری طرف وحی بھیجتا ہے جس طرح تم سے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجتا رہا۔ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اسی کا ہے۔ اور وہ عالی مرتبہ اور گرامی قدر ہے۔

شرع لکم من الدین ما وصّٰی به نوحًا والذی اوحینا الیك وما وصینا به ابراهیم وموسیٰ وعیسیٰ ۔ شوریٰ ۴

اس نے تمہارے لیے دین کا وہی رستہ اختیار کیا۔ جس کے اختیار کرنے کا نوح کو

حکم دیا تھا۔ اور جس کی تمہاری طرف وحی بھیجی ہے اور جس کا حکم ابراہیمؑ اور موسٰیؑ کو دیا تھا۔"

ابتداء میں جو انسانی معاشرہ معرض ظہور میں آیا اس میں توحید سے متعلق کوئی اختلاف رونما نہیں تھا۔

"وما کان الناس الا امة واحدة" یونس ۱۹

"اور سب لوگ پہلے ایک ہی ملت پر تھے۔"

ابتدائی انسانی معاشرہ میں اللہ تعالیٰ کی واحدانیت کا تصور کیوں اس درجہ مقبول تھا۔ اس کے کھلے ہوئے دو سبب ہیں۔ ایک تو اس لیے کہ اللہ کے ہر پیغمبر اور فرستادہ نے بنی نوع انسان کو اسی حقیقت کی طرف دعوت دی۔

یاایھا الناس اعبدوا ربکم بقرہ ۲۰

"لوگو! اپنے پروردگار کی عبادت کرو۔"

ان اعبدوا اللہ ربی و ربکم المائدہ ۱۱۹

"اور یہ کہ تم خدا کی عبادت کرو۔ جو میرا اور تمہارا سب کا پروردگار ہے۔"

دوسرے یہ کہ توحید کی دعوت کسی مذہبی تحکم (DOGMA) پر مبنی نہیں اور کسی منطقی موشگافی اور فلسفیانہ تکلف کی مرہون منت نہیں۔ بلکہ سیدھی سادی، دل سے اٹھنے والی اور دل پر اثر انداز ہونے والی آواز ہے۔ یہی وجہ ہے قرآن اس کے لیے عموماً جو پیرایہ استدلال استعمال کرتا ہے وہ سادہ، دلنشین اور ہر طرح کے تصنع سے پاک ہے۔

ارباب متفرقون خیر ام اللہ الواحد القہار یوسف ۳۹

بھلا کئی جدا جدا آقا اچھے یا ایک خدائے یکتا و غالب۔

افرأیتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الواقعہ ۶۴

بھلا دیکھو تو جو کچھ تم بوتے ہو؟ کیا تم اسے اگاتے ہو یا ہم اگاتے ہیں؟

توحید سے متعلق قرآن کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات اور وحی والہام کی رہنمائی سے قطع نظر کائنات کا ذرہ ذرہ اس پر گواہ، دلالت کناں اور شاہد ہے۔ اس لیے اگر انبیاء کی تشریف آوری نہ ہوتی جب بھی انسانی عقل و بصیرت کا یہی فیصلہ ہونا چاہیئے تھا کہ اس کارخانہ حکمت و دانش کو چلانے اور پیدا کرنے والے پروردگار کا کھوج لگاتی۔

ان فی خلق السمٰوٰت والارض واختلاف الیل والنہار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل اللہ من السمآء من ماء فاحیا بہ الارض بعد موتھا وبث فیھا من کل دابۃ ۔ وتصریف الریٰح والسحاب المسخر بین السمآء والارض لاٰیٰت لقوم یعقلون (البقرہ ۱۶۴)

بے شک آسمان اور زمین کے پیدا کرنے میں ۔ اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے جانے میں، اور کشتیوں اور جہازوں میں جو دریا میں لوگوں کے فائدے کی چیزیں لے کر رواں ہیں ۔ اور مینہ میں جس کو خدا آسمان سے برساتا اور زمین کو مرنے کے بعد زندہ کر دیتا ہے اور زمین پر ہر قسم کے جانور پھیلانے میں اور ہواؤں کے چلانے میں اور بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان گھرے رہتے ہیں عقلمندوں کے لیے نشانیاں ہیں۔

یہاں یہ نکتہ قابلِ لحاظ ہے کہ قرآن کائنات کے ہر ہر ظہور و تغیر کو "آیات" کے لفظ سے تعبیر ہے ۔ اس لیے کہ یہاں ہر ہر ظہور اور ہر ہر تغیر میں جو حکمت، جو نظام اور شفقت و رحمت کی فراوانیاں پنہاں ہیں وہ بجائے خود دلیل اور نشان ہیں۔

وفی کل شی لہ اٰیۃ تدل علی انہ واحد

ان سادہ مگر پُراثر حقایق کے پہلو بہ پہلو اس خالص منطقی اسلوبِ بیان کی بھی داد دیجیے

لوکان فیھما اٰلھۃ الا اللہ لفسدتا (انبیاء ۲۲)

"اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے۔"
اس دلیل میں کیا منطقی استواری پائی جاتی ہے۔ اس کو جاننے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اللہ کے تصوّر و صفات پر غور کر لیا جائے۔

اگر اللہ کے معنی مطلق علم، مطلق قدرت اور مطلق ارادہ سے متصف ذات کے ہیں تو سوال یہ ہے کہ کیا اس میں تعدد فرض کیا جا سکتا ہے۔ قرآن کا جواب یہ ہے کہ اس میں نہ صرف کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے بلکہ تعدد کی صورت میں کائنات کا وجود ہی خطرہ میں پڑ جانے کا امکان ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بعض جدید حکماء اس بات کے قائل ہیں کہ ایسا فرض کر لینے میں کوئی عقلی قباحت پائی نہیں جاتی۔ کچھ حضرات اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ اس کائنات میں جو نقص و خلل اور شر پایا جاتا ہے۔ اس کی صحیح تر توجیہ توحید کو مان کر پیش ہی نہیں کی جا سکتی۔ ان کے نقطۂ نظر سے زیادہ اغلب یہ ہے کہ اس ناقص و ناتمام عالم پر متعدد دیوتاؤں کا تسلط ہو۔ لیکن قرآن کی گرفت بہت مضبوط ہے۔ ہم یہ تو فرض کر سکتے ہیں کہ دو یا متعدد الٰہ کا علم مطلق (ABSOLUTE) ہو اور قدرت مطلق بھی اطلاق لیے ہوئے ہو۔ یعنی ایسے دو تام العلم اور تام القدرت اشخاص فرض کر لینے میں کوئی عقلی استحالہ نہیں ابھرتا، جو علم و قدرت میں یکساں مقدرت کے حامل ہوں مگر ارادہ میں یکسانی فرض نہیں کی جا سکتی اس لیے کہ ارادہ کے بارے میں اشکال کی نوعیت یہ ہے کہ اگر ان میں ایک کا ارادہ مطلق اور غیر مشروط ہے تو دوسرے اور تیسرے کا ارادہ لا محالہ اسی نسبت سے آپ سے آپ مقید اور مشروط ہونا چاہیئے۔ یہ ناممکن ہے کہ دونوں ارادے غیر مشروط اور مطلق ہوں۔ علاوہ ازیں اس میں ایک بنیادی اشکال یہ بھی ہے کہ اگر متعدد الٰہ علم قدرت اور ارادہ میں یکساں مقدرت کے حامل فرض کیے جائیں تو ان میں تمیز کو کیونکر روا رکھا جائے گا۔ اور ان کو دو تین یا متعدد کس بنا پر کہہ سکیں گے۔

تعدد اسی صورت میں تو پیدا ہو گا جب ارادہ میں انفرادیت و امتیاز کی بدولت ان کے لیے تخلیق و آفرینش کے الگ الگ حلقے اور دائرے بنیں گے ورنہ کوئی شخص بھی ان کو دو یا تین نہیں

کہہ سکے گا۔

اس مرحلہ پر ایک لگتا ہوا سا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں تعدد و شرک پیدا کیونکر ہوتا ہے۔ اور یہ اُمتِ واحدہ کب تفرق کا شکار ہوتی ہے۔ کہ جب کہ توحید دل کی آواز ہے سازِ فطرت کا پہلا اور آخری نغمہ ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے شعور و ادراک کا متفقہ فیصلہ ہے اور سب بڑھ کر یہ کہ عقل و خرد کا ادنیٰ تقاضا ہے۔ اور اس کے خلاف قرآن ہی کے الفاظ میں اور کسی دلیل و برہان کا وجود ہی نہیں۔

"ماتعبدون من دونہٖ الا اسماء سمیتموھا انتم و اٰباءکم ما انزل اللہ بھا من سلطان" یوسف ۴

"جن چیزوں کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ تو صرف نام ہی نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لیے۔ خدا نے ان کی کوئی سند نازل نہیں کی۔"

قرآن نے اس شبہ کا ایک ہی لفظ میں یہ جواب دیا ہے:۔

"بغیاً بینھم" بقرہ ۲۲۰

"آپس میں سرکشی کی وجہ سے۔"

یعنی شرک بھی اسی طرح کا ایک انحراف، اسی طرح کی ایک ذہنی و روحانی بیماری، اور عیب ہے جس طرح کے دوسرے عیوب ہیں۔ پھر جس طرح از راہِ سرکشی انسان، ان عیوب کو بے دریغ اپنایا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس ظلمِ عظیم کے ارتکاب میں بھی کوئی باک محسوس نہیں کرتا۔

شرک میں بغاوت اور سرکشی کا پہلو اس لیے زیادہ نمایاں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توحید ایسے صاف ستھرے عقیدہ کو جب معرفت و نجات کا وسیلہ ٹھہرا دیا ہے جس کے سمجھ لینے میں کوئی پیچ کوئی اشکال اور دشواری باقی نہیں جاتی تو اس کے برعکس شرک و بت پرستی کی پُر پیچ راہوں پر ہولینا آخر اس کے سوا کیا ہے کہ اس کے احکام کی کھلی ہوئی نافرمانی قرار دیا جائے۔

شرک میں تسکین کا نفسیاتی عنصر غالباً یہ ہے کہ بت پرستی کی صورت میں ایک شخص نے اپنے

محبوب کو دیکھ لیتا، چھو لیتا، اور کبھی کبھی از راہ شوق چوم بھی لیتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی اس درجہ منزہ، بالا اور پاک ہے کہ اس تک ان ذرائع سے رسائی ممکن ہی نہیں۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ سوال ایک محبوب کا نہیں ایسے محبوب کا ہے جو فکر و خیال کی حد بندیوں سے پرے ہے جس کا جمال جہاں آرا، انسانی حد بندیوں کا قائل نہیں۔ جسے بلا شبہ دیکھا جا سکتا ہے۔ مگر اس جسمانی اور محدود آنکھ سے نہیں۔ ایمان و بصیرت کی نورانی اور غیر محدود آنکھ سے۔ اس کو چھو لینا اور پا لینا بھی ممکن ہے۔ مگر ہاتھوں سے نہیں۔ شوق کی فراوانیوں سے اور ذوق و وجدان کی سرمستیوں سے اور ایمان باللہ اور تعلق باللہ کے پُرکیف احوال سے ظاہر ہے کہ جو لطف غیر محدود اور ورا الورا ذات گرامی کے ساتھ ربط و تعلق قائم کرنے میں ہے۔ وہ محدود سے تعلق قائم کرنے میں نہیں۔ ان ضروری اور تمہیدی وضاحتوں کے بعد آئیے اصل موضوع کی طرف عنانِ فکر کو موڑیں۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ توحید صرف ایک عقیدہ ہی نہیں زندگی کا کامیاب لائحہ عمل بھی ہے اس کو اگر صحیح معنوں میں سمجھا جائے قرینے اور ڈھب سے منطقی تجزیہ کیا جائے تو آسانی سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ مختصر اور پیارے پیارے یہ دو بول لَآ اِلٰہ اِلاَّ اللّٰہ اپنے اندر اقدار معانی و معارف کا ایک جہان چھپائے ہوئے ہیں۔ کہنے کو یہ دو بول ہیں، ایک کلمہ ہے لیکن اس میں زندگی کا پورا نقشہ پنہاں ہے، علم و عمل کی ایک دنیا اور عظمتِ انسانی کا ایک عالم آباد ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کی اہمیتوں کو صحیح معنوں میں محسوس کیا جائے۔ ہمارے نزدیک یہ اقرار و اعتراف اسلام کی ایک بندھی ٹکی صورت ہی نہیں اسلام کی مکمل ترین ترجمانی بھی ہے۔ یعنی اس کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ دروازہ ہے جس میں سے ہو کر ایک شخص اسلام کے دبستاں میں داخل ہوتا ہے بلکہ یہ اہل دل اور اصحاب معرفت کے نزدیک بجائے خود دلستاں ہے گل و گلزار ہے اور شمیم و نکہت ہے یہی وجہ ہے تمام انبیاء نے اس کی تبلیغ کی ہے۔ اور سیرت و کردار کی تعمیر کے سلسلے میں اسے بنیادی پتھر تصوّر کیا ہے۔ یہی نہیں اس کی مخالفت کو ظلم عظیم قرار دیا ہے۔

"اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ" لقمان ۱۳

"شرک تو بڑا بھاری ظلم ہے۔"

ایسا ظلم عظیم کہ جس کے بعد عفو و درگذر کے تمام دروازے بند ہو جاتے ہیں۔

"انہ من یشرک باللہ فقد حرم اللہ علیہ الجنۃ" (مائدہ ۷۲)

"جو شخص خدا کے ساتھ شرک کرے گا خدا اس پر بہشت حرام کر دے گا۔"

فکر و نظر کے اس موڑ پر قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ توحید اگر پوری زندگی کا مسئلہ نہیں ہے اور ان اقدار کا منبع و سرچشمہ نہیں ہے۔ جن سے بحیثیت مجموعی انسانیت کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ بہت سے لوگ سمجھتے ہیں۔ اور اس سے مقصود صرف اتنا ہی ہے کہ لوگ بت پرستی سے دامن کشاں رہیں۔ غیر اللہ کے سامنے طلب و جستجو کا دامن نہ پھیلائیں۔ اس کے سوا نہ کسی کو پوجیں، نہ کسی سے مدد چاہیں اور نہ کسی کو پکاریں۔ تو اس صورت میں اس کی خلاف ورزی بلاشبہ ایک قسم کا گناہ ہے۔ ایک نوع کی بے وقوفی اور ناشکری ہے۔ لیکن اس کو یہ اہمیت حاصل نہیں ہو سکتی کہ دین کی بنیاد اور اساس قرار پائے۔ اللہ تعالیٰ نے جو بار بار انبیاء کو بھیجا۔ اور انبیاء نے بار بار توحید ہی کو پھیلایا اور پیش کیا۔ اس کے لیے اپنی جان کو جوکھوں میں ڈالا۔ اور اس راہ کی جملہ مشکلات کو برداشت کیا تو یہ سب اس لیے نہیں تھا کہ لوگ ادنیٰ درجے کی شرکیہ عادات سے دست کش ہو جائیں اور بس۔ بلکہ اس لیے تھا لوگ اس کی روشنی میں اپنی پوری زندگی کو ڈھالیں اور بدلیں۔ ہمارے نزدیک توحید سے اگر کوئی پیغام اخذ نہیں کیا جاسکتا اس کو اپنا کر اگر زندگی میں انقلاب نہیں آتا، فکر و عمل کے دھارے نہیں بدلتے۔ اور فرد و معاشرہ کے لیے اس کی بدولت واضح طور پر منزل و راہ کی تعیین نہیں پا ہوتی تو پھر یہ محض عقیدہ ہے۔

آیئے! یہ دیکھیں کہ اس عقیدہ سے ایک فرد کو تابش و ضوء کی کن کن کیفیتوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ہم اگر اس موضوع پر سرسری نظر ہی ڈالیں تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ اس سے فکر و ذہن کو جِلا ملتی ہے۔ اور انھیں بصیرت حاصل

ہوتی ہے۔ قلب تصوّف وگداز سے اور توکل و ایقان کی نعمت سے مالا مال ہوتا ہے اور کردار اس کی بدولت حُسن وجمال کے دلآویز سانچوں میں ڈھل کر رہتا ہے۔ گویا توحید ایک فرد میں جن اثرات اور تبدیلیوں کو پیدا کر دے سکتی ہے اس کو ہم تین موٹے موٹے عنوانوں میں محصور کر سکتے ہیں۔

عقل و بصیرت کا پہلو۔ تصوف کا پہلو، اور کردار و عمل کا پہلو۔ ذیل میں ہم تینوں عنوانوں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کریں گے :۔

توحید عقل و بصیرت کے کن گوشوں کو اُجاگر کرتی ہے؟ اس کا اندازہ اس حقیقت لگانا چاہیئے کہ اس نے آج سے تیرہ سو سال پہلے کس حد تک قرنوں کے رچے بسے عربوں میں توہمات کو دُور کیا۔ کس حد تک ان میں سوچ سمجھ کے داعیوں کو اکسایا۔ اور کس حد تک عظمت آدم کے فلسفہ سے ان کو آگاہ کیا۔ کھلی ہوئی اصنام پرستی کے علاوہ اسلام سے پہلے عرب بیسیوں توہمات کے شکار تھے۔ چنانچہ قرآن نے ان میں بعض کا ذکر بھی کیا ہے۔ مثلاً یہ نجوم و کواکب میں شعریٰ کو خدا سمجھتے تھے۔ قرآن نے بتایا کہ یہ ستارہ خدا کیسے ہو سکتا ہے۔ اس کو تابانیاں تو خدا نے بخشی ہیں۔

وانہ ھو رب الشعریٰ" النجم ۴۹

"اور وہی شعریٰ کا مالک و رب ہے"

فرشتوں سے متعلق ان کا کہنا تھا کہ یہ اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ قرآن نے اس پر چبھتا ہوا اعتراض پیش کیا۔

"افاصفٰکم ربکم بالبنین واتخذ من الملٰئکۃ اناثاً انکم لتقولون قولاً عظیماً" بنی اسرائیل ۴۰

"کیا تمہارے پروردگار نے تم کو تو لڑکے دیے اور خود فرشتوں کو بیٹیاں بنایا۔ یہ تو بڑی (نامعقول) بات کہتے ہو۔

حیوانات میں بعض کو مقدس جانتے۔ اور دیوتاؤں کے لیے مخصوص ٹھہراتے۔ اسی طرح بعض کھیت ایسے ہوتے جن کے استعمال کو ممنوع سمجھتے اور برملا کہتے۔

"هٰذِهٖ انعامٌ وحرثٌ حِجرٌ" (انعام ۳۸)

"یہ چارپائے اور کھیتی منع ہے۔"

انسانیت کی تذلیل اس حد تک پہنچ چکی تھی کہ لوگ نہ صرف پتھر کے تراشیدہ بتوں کے آگے سجدہ کرتے تھے بلکہ اپنے زندہ بچوں کو بھی ان کے بھینٹ چڑھاتے اور اپنے ہاتھ سے ان کے گلوں پر چھری پھیرتے۔ قرآن نے خصوصیت سے قساوتِ قلبی کے اس مظاہرہ کا ذکر کیا ہے۔

"وکذٰلک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادھم شرکاؤھم لیردوھم" (انعام ۱۳۷)

"اسی طرح بہت سے مشرکوں کو ان کے شریکوں نے ان کے بال بچوں کو جان سے مار ڈالنا اچھا کر دکھایا ہے۔"

قرآن نے ان کے اوہام کے سلسلہ میں تطیر، یا بدشگونی کا بھی ذکر کیا ہے۔ "اصحاب القریہ" کے ضمن میں بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب ان کے پاس اوپر تلے تین تین رسول بھیجے تو انھوں نے تکذیب کا عمل برابر جاری رکھا اور کہا کہ ہم تمہارے وجود کو نامبارک اور منحوس خیال کرتے ہیں۔

"انا تطیرنا بکم" (یٰس ۱۸)

"ہم تم کو منحوس و نامبارک سمجھتے ہیں۔"

شگون و بدشگونی کے علاوہ عربوں میں پانسوں سے فال لینے کا رواج بھی تھا جنھیں یہ اپنی اصطلاح میں ازلام سے تعبیر کرتے تھے۔ سورۂ مائدہ میں اس کا دو جگہ ذکر آیا ہے۔

"وان تستقسموا بالازلام ذٰلک فسق"

"اور یہ بھی کہ تم پانسوں سے قسمت معلوم کرو۔ یہ سب گناہ کے کام ہیں۔"

"انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجسٌ من عمل الشیطان۔" مائدہ/۹

"شراب اور جوا اور بت اور پانسے یہ سب ناپاک کام اعمال شیطان سے ہیں۔"

غرض اسلام سے پہلے عربوں میں شرک کی وجہ سے متعدد طرح کے رنگ پائے جاتے تھے۔ توحید نے جو اُن میں جادو جگایا وہ یہ تھا کہ اوہام کے یہ تمام بادل چھٹ گئے۔ اور ذہنوں نے بندہ اور خدا کے مابین حائل ہونے والے تمام پردوں کو چاک کر کے رکھ دیا۔

(مسلسل)

پروفیسر عبدالغفور چودھری

مؤلفہ عبداللہ بن سحنون

اسلامی نظام کا پہلا ضابطۂ تعلیم

آداب المعلّمین

کتاب آداب المعلّمین قیروان کے قاضی ابو عبداللہ محمد بن سحنون کی تصنیف ہے۔ ان کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی۔ انھوں نے اس رسالے کی روایات کو اپنے والد امام سحنون القیروانی سے لیا ہے۔ اس مختصر سے رسالے کی امتیازی شان یہ ہے کہ یہ اسلامی تعلیم کے ادب میں ضابطۂ تعلیم پر پہلی تالیف ہی نہیں بلکہ اس کو مکتب کے معلّمین اور متعلّمین کی تعلیمی کوڈ یا ضابطہ کے لحاظ سے بھی اوّلیت کا شرف حاصل ہے۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ چھوٹے بچوں کے لیے ضابطۂ تعلیم پر قرونِ اولیٰ یا اخریٰ میں کسی امام یا دینی عالم نے قلم اٹھانے کی زحمت گوارا نہیں کی۔

تعلیم میں عدل و انصاف

لیکن ہم اس مختصر سے رسالہ کی ورق گردانی کریں تو ہم اس کے پہلے صفحات کے عنوانوں کو ہی دیکھ کر چونک جاتے ہیں۔ اس کا دوسرا باب ہے۔ ماجاء فی العدل بین الصبیان" یعنی چھوٹے بچوں کو پڑھاتے وقت عدل و انصاف کے اُصول کو پیشِ نظر رکھنا، اس عنوان کے تحت حضرت انس بن مالک اور ربیع کے رسالے "الذہب" سے یہ

حدیث دی گئی ہے:-

ایما مؤدب ولی ثلاثة صبیة من هذه الامة فلم یعلمهم بالسویة فقیرهم مع غنیهم و غنیهم مع فقیرهم حشر یوم القیامة مع الخائنین[1]

"کوئی استاد جو اس امت کے تین بچوں کو پڑھاتا ہے اور ان کے پڑھانے میں مساوات کے اصول کی پابندی نہیں کرتا۔ یعنی ان میں سے غریب کو امیر اور امیر کو غریب کے ساتھ یکساں نہیں پڑھاتا اس کا حشر قیامت کے دن خائنین میں سے ہوگا۔

ایک استاد کی حیثیت سے مَیں نے جب پہلی مرتبہ اس حدیث کو پڑھا تو میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ میری نظر کے سامنے استاد کی حیثیت سے اپنی پوری زندگی گذر گئی۔ خدا جانے کن کن موقعوں پر کن کن لمحات میں میرا شمار قلم کارانِ ازل نے خائنین میں کیا ہوگا۔

مدینہ النبیؐ کی تعلیمی روایات

یہ حدیث سب سے پہلے میری نظر میں رسالہ آداب المعلّمین میں ہی گذری اور کیوں نہ ہو ایسی حدیثوں کی روایت کرنے کا شرف مدینۃ النبیؐ کے اس امام کو ہی حاصل ہو سکتا تھا جس نے مسجد النبیؐ میں علمی مجالس کو آباد و شاداب کیا اس کے بعد اس رسالہ میں لکھائی کی تختیاں دھونے۔ چھوٹے بچّوں کو سزا دینے۔ استاد کی اُجرت اور اس کے علاوہ اسے عید تہوار یا ختم قرآن پر تحفہ تحائف دینے کے مسائل درج ہیں۔

اگر اس رسالے کی سادہ اور کسی قسم کے تکلّف سے معرا عبارت کا بہ نظر مطالعہ کیا جائے اور اس کی خوبیوں اور اس کی باریکیوں کو پرکھنے والی نظر تو اسی شخص کی ہو سکتی ہے جس نے امام مالک اور ان کے تلامذہ کی طرح رسول کریمؐ کی احادیث کو اس طرح اپنایا ہو کہ وہ ایک برق رواں دواں

---

[1] آداب المعلمین، ڈاکٹر احمد فواد الاھوانی (مطبوعہ ۱۹۵۵ القاھرہ) صفحہ ۳۵۳

لرزاں و خنداں کی طرح ان کے رگ و پے میں جاری و ساری ہو گئی ہوں۔ ایسے لوگ اس رسالے سے تعلیمی ضوابط کی اس قسم کی جزئیات کا بھی انبساط کر سکتے ہیں کہ مکتب میں داخلہ کی عمر کیا ہونی چاہیے۔ اور بچے کو کس عمر سے جسمانی سزا دی جاسکتی ہے محمد بن سحنون نے تو نہیں لیکن ان کے ایک شارح قابسی نے تو اچھے خاصے صریح الفاظ میں بعض جنسی مسائل پر بھی تبصرہ کیا ہے۔

ابو عبد اللہ محمد بن سحنون کے بعد آنے والے مصنفین نے ان کے رسالے کو خفیف سے ردّ و بدل کے ساتھ من و عن اپنی تالیفات میں لے لیا ہے۔ مثلاً جب ابوالحسن علی بن محمد ابن خلف المعروف بالقابسی الفقیہ القیروان نے چوتھی صدی میں احوال المعلمین واحکام المعلمین والمتعلمین کے نام سے ایک رسالہ اسی موضوع پر لکھا تو انھوں نے اس کی بنیاد بھی محمد بن سحنون کے رسالہ آداب المعلمین[۵] پر رکھی، اور اسی کی ہی مزید توضیح و تصریح کی۔

محمد بن سحنون کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی اور ان کا یہ رسالہ تیسری صدی کی تصنیف ہے۔ لیکن ان کی تالیف ان روایات پر مبنی ہے جو اُن کے والد سحنون نے امام مالک کے سرآمد تلامذہ سے لی تھیں اور ان ضوابط کی جزئیات مدینۃ النبیؐ کے مکتبی نظام کے ان مشاہدات سے بھی متعلق ہیں جنھیں امام مالکؒ کے ان تلامذہ نے قیام حجاز کے دَوران میں حاصل کیا۔ اس لحاظ سے اس کتاب کی بنیادیں دوسری صدی ہجری کے فقہا اور راویان کرام سے وابستہ ہیں۔

اسلامی تعلیم کے ماخذ

اسلامی تعلیم کے اصول و ضوابط کا اصل منبع و مرجع قرآن کی وہ آیات ہیں جو تعلیم و تعلّم اور اس کے منافع کبیر اور خیر کثیر کے بارے میں ہیں۔ ان کی مزید وضاحت ان احادیث میں موجود ہے جو احادیث کی کتابوں میں کتاب العلم کے ابواب کے تحت دی جاتی ہیں۔

ان ابواب میں معلّم اور متعلّم کے بارے میں جو احادیث اور روایات موجود ہیں۔ ان میں علم کا

---

[۵] التعلیم فی رای القابسی الاھوانی (القاہرہ ۱۹۵۵)

وہ والہانہ ذوق وشوق پھوٹ پھوٹ پڑتا ہے جو رسول کریم کی ذات میں ودیعت کیا گیا تھا۔ یہی احادیث تعلیم اسلامی کے منبع و مرجع کی وہ سوتیں ہیں جو صدیوں سے طلبا اور علما کی روح کے بے پناہ صحراؤں کی آبیاری کرتی رہی ہیں۔ یہ احادیث اسلامی تعلیم کی روح مقاصد کی نہیں اس کے ضوابط کی بھی سرچشمہ ہیں۔ ان سے معلّم ومتعلم، طریق تعلّم وتدریس، نوشت وخواند۔ نشست وبرخاست کی جزئیات تک کے بارے میں ہدایات حاصل کرتے رہے ہیں۔

ابواب العلم محض رسول کریم صلعم کے فرمودات کا مجموعہ نہیں ان میں آنحضرتؐ کی گہری انسانیت کا پرتو، انسانوں پر آپؐ کا بے پناہ اعتماد۔ بچوں سے محبت اور ان کی شخصیت کے لیے انتہائی احترام سب کچھ موجود ہے۔

اسلامی طریقِ تعلیم کے پہلے مصنف

اس لیے قرونِ اولیٰ میں اسلامی نظامِ تعلیم کے پہلے مصنفین حدیث کے علما ہوئے ہیں۔ اس گروہ میں ابن سحنون کے بعد ان میں چوتھی صدی کے قیروان کے فقیہ القابسی کو اولیت کا شرف حاصل ہے۔ ان کا زمانہ چوتھی صدی کا ہے۔ پانچویں صدی ہجری میں ابن عبدالعزیز قرطبی نے اپنی کتاب "جامع البیان العلم وفضلہ"[1] میں تعلیم اور اس کے طریق کار کا ذکر کیا ہے۔ ان کی وفات ۴۶۳ھ میں ہوئی۔ محمد ابن سحنون اور قابسی کی طرح انھوں نے بھی اس موضوع پر دلائل وبراہین کا راستہ اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی بجائے سلف کی روایات۔ ان کی ہدایات کا تتبع اور ان کے راستے کی پیروی کو اختیار کیا ہے۔

امام غزالی کے علمی اور عملی اجتہاد کا زمانہ چوتھی صدی کے دوسرے نصف کا ہے ان کی وفات ۵۰۵ھ میں ہوئی۔ وہ فلسفہ ومنطق۔ دلائل وبراہین کے خارستانوں میں سے گذر کر تصوّف اور صفائی قلب کے نخلستان میں وارد ہوئے۔ وہ بڑی کٹھن منزلوں سے گذر کر حقیقت

---

[1] جامع علم وفضل ومایتبغی فی روایۃ وحملہ (ابن عبدالبر القرطبی)

کے اُبلتے ہوئے سرچشمے تک پہنچے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت نے ان کی روح کی گہرائیوں میں ایک مستقل خلش پیدا کر دی تھی جو ان کو نہ تو راتوں کو سونے دیتی تھی نہ دن میں چین سے بیٹھنے دیتی تھی۔ ان کے ہم عصر لوگوں نے یہ منظر بھی دیکھا ہے کہ امام صاحب تپتے ہوئے صحرا میں پیدل چلے جا رہے ہیں۔ تن بدن کا ہوش نہیں ہے اور زبان پر عربی کا ایک شعر جاری ہے جس میں گذرے ہوئے زمانہ پر تأسف اور آیندہ کے لیے مایوسی کا اظہار ہے۔ ان کے دس سال اسی ابتلا اور آزمایش میں گذرے۔ احیاء العلوم کی بھی تالیف اسی زمانے میں ہوئی[1]

اگرچہ ابتدا میں امام غزالی کا نہج فکر منطقی اور فلسفیانہ تھا لیکن جب انھوں نے احیاء العلوم کی تصنیف کی ہے اس زمانے میں وہ اس دَور سے گذر چکے تھے۔ انھوں نے اس کی پہلی جلد کا افتتاح باب العلم سے ہی کیا ہے اور ان کا طریق فکر بھی ان مصنفین سے چنداں مختلف نہیں جو حدیث اور آثار سلف کا تتبع کرتے تھے۔

ایک مقبول تصنیف اور اس کا لاطینی ترجمہ

آثار سلف کے طریق تعلیم کے تتبع کرنے والوں میں برہان الدین زرنوجی کا نام آخر میں آتا ہے لیکن اپنی مقبولیت کی بنا پر اس مختصر رسالہ کی جس کا نام تعلیم المتعلم طریق التعلم[2] ہے خاص اہمیت ہے۔ اسلامی تعلیم کی کتابوں میں سے صرف کتاب کا ترجمہ لاطینی زبان میں کیا گیا۔ اس کتاب کی مقبولیت کی شاید ایک وجہ یہ بھی ہے کہ برہان الدین الزرنوجی صاحب ہدایہ کے شاگرد تھے۔ اور چونکہ ہدایہ فقہ کی درسی کتاب کے لحاظ سے تعلیمی حلقوں میں معروف و مقبول رہی ہے

---

[1] احیاء العلوم فی اربعۃ الاجزء، المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۹۳۳ء

[2] تعلیم المتعلم طریق التعلم۔ الزرنوجی دا عطبقہ الرحمانیہ ۱۹۲۱ء
اس رسالے کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔

اور مصنف نے اکثر اپنے استاد کی زندگی سے ہی تعلیمی اصولوں کے شواہد مہیا کیے ہیں۔ اس لیے اس کی شہرت اسلامی دنیا سے نکل کر مغرب میں بھی جا پہنچی۔ اس کی مقبولیت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اس کا اندازِ بیان سادہ ہے اور اسے حکایات اشعار اور امثال کے ذریعہ دل نشین بنایا گیا ہے۔ ان کے علاوہ تعلیمی فکر کے میدان میں فلسفیوں کا گروہ بھی برابر سرگرم عمل رہا ہے۔ اور اخوان الصفا۔ ابن مسکویہ۔ ابن سینا اور ابن خلدون[1] وغیرہ نے تعلیمی عمل کو علمی۔ نفسیاتی معاشرتی لحاظ سے لیا۔

اخوان الصفا

بعض ادیب قسم کے مصنفین نے اس موضوع کو محض طنز و استہزا کے طور پر استعمال کیا۔ مکاتیب کے معلمین پر پھبتے اڑانے میں جاحظ کسی سے کم نہیں۔ اس نے اپنے رسالۃ المعلمین کو مُلّا نصیر الدین یا مُلّا دو پیازہ کی زنبیل بنا دیا ہے لیکن اسی کے ہم عصر مصنفین اخوان الصفا نے ہمیں سب سے پہلے Tabula rasa یا الذہن کالوح کا تصور مہیا کیا ہے۔ ان کے رسالے میں اس نظریہ کی ان الفاظ میں اسی طرح تصریح کی ہے۔ تحصیل علوم یا اعتقادات کو اپنانے سے پہلے انسان کی فکر کی مثال ایسے سادہ ورق کی ہے جس پر کچھ نہ لکھا گیا ہو تب اس پر حق یا باطل قسم کی کوئی چیز مرتسم کر دی گئی تو وہ جگہ بھر جاتی ہے اور اس کے بعد اس پر کسی دوسری شے کا لکھنا ممکن نہیں۔ اور اس کا مٹانا اور محو کرنا بھی آسان نہیں ہوتا[2]

ابن مسکویہ

احمد بن مسکویہ نے بھی اپنی کتاب تہذیب الاخلاق میں بچوں کی تعلیم پر ایک باب شامل کیا ہے۔ اس کا طرز عمل خالص فلسفیانہ ہے اور اس نے اپنے خیالات کو زیادہ تر یونانی

---

[1] المقدمہ، ابن خلدون المطبعۃ البہیۃ بالازہر۔

[2] اخوان الصفا جلد چہارم، صفحہ ۱۱۴ المطبعۃ العربیۃ ۱۹۲۸ء

مفکرین اور بالخصوص برونسن سے لیا ہے۔[۵] اخوان الصفا اور ابن مسکویہ پر یونانی طرزِ فکر کا نہایت گہرا اثر ہے۔ لیکن ابن سینا اور اس کے بعد ابن خلدون اس کے گہرے سایوں سے بہت حد تک آزاد نظر آتے ہیں۔ تعلیم پر ان کے جو افکار ہیں ان میں دین کی گہرائی بھی ہے اور فلسفہ کی گیرائی بھی۔

ان کے علاوہ اخلاقیات پر لکھنے والے بھی اپنی کتابوں میں تعلیم ضرور لکھتے تھے۔ اہل عرب کی ان روایات کو اہل عجم نے بھی لے لیا۔ اور اخلاق جلالی یا اخلاق ناصری جیسی کتابوں میں بھی تعلیم پر مستقل ابواب شامل کیے گئے ہیں۔

صوفیا کا تعلیمی نظام

ان کے علاوہ صوفیائے کرام کی تصنیفات اور ان کے ملفوظات کی پوری روح تعلیمی اثرات سے بھرپور ہوتی ہے اور ان کے تالیفات میں تعلیم پر علیحدہ ابواب بھی ہوتے ہیں۔ ہر سلسلے کی بیعت و ارشاد کے طریق معین قسم کے ہوتے تھے جن میں باطنی تعلیم کے ساتھ ساتھ ظاہری تربیت کو بھی اہمیت دی جاتی تھی۔ مریدوں کو خانقاہ کے قیام میں سخت قسم کی ضبط کی پابندی کرنی پڑتی تھی۔ ان کی زندگی کے ہر لمحے پر احتساب کیا جاتا تھا۔ ان کو کھانے پینے نشست و برخاست ہر بات میں ان اصولوں کی پابندی کرنی پڑتی تھی۔ ان کی تعلیم کے کئی ایک درجے یا منزلیں تھیں جن کی تکمیل پر پیر کی طرف سے عبا عصا اور کلاہ وغیرہ عطا کیا جاتا تھا۔ خلافت کے عطا کرنے کی رسوم میں جن آداب کی پابندی کی جاتی تھی وہ زمانہ جدید کی کسی یونی ورسٹی کنووکیشن سے کسی حالت میں کم نہیں تھیں۔ ہمیں اس امر کے شواہد بھی ملتے ہیں کہ مغرب کی یونی ورسٹیوں نے اس رسم کو اسلامی مدرسوں کے رسم اجازہ اور

---

[۵] تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ المطبعۃ الخیریہ ۱۹۲۳ء

صوفیائے کرام کی دستار بندی کے طریق سے لیا [۱]

تعلیمی مصنفین کے طبقات

اس لحاظ سے تعلیم پر لکھنے والوں کے کئی ایک طبقات ہیں - ایک تو ایسے مصنفین جو آثار سلف کے پیروکار ہیں اور ان کے تعلیمی اصولوں کی بنیاد حدیث اور اہل حجاز کا تعلیمی لائحہ عمل ہے - ان کے بعد ایسے مفکر جنھوں نے یونانی فلسفہ تعلیم اور نفسیات کو جوں کا توں لے لیا - ان کے بعد ایسے مفکروں کا طبقہ آتا ہے جنھوں نے تعلیم کے میدان میں یونانی فکر کو اسلامی معاشرے کے سانچے میں ڈھالا لیکن ابن خلدون اور البیرونی کی حیثیت ایسے مفکرین کی ہیں جنھوں نے اپنے ایوان فکر کو بالکل نئی بنیادوں پر استوار کیا -

امام غزالی بذاتہ تعلیمی فکر کے میدان میں ایک منفرد دبستان کے مالک ہیں جس کا اصل رنگ تو قرآن و حدیث اور صوفیائے کرام کی طرزِ فکر و عمل کا ہے لیکن ان کے ہاں یونانی طریق استدلال کی جھلک برابر پائی جاتی ہے - ان سب طبقوں میں اثر کی گہرائی اور گیرائی کے لحاظ سے سب سے زیادہ اہم وہ تعلیمی مفکر ہیں جن کو اہل الرائے کے مقابلے میں اہل الحدیث کہا جا سکتا ہے - یعنی وہ علما جو اپنی فکر کی بنیاد حدیث اور اہل حجاز کے عمل پر رکھتے ہیں - ان کے رہنمائے عظیم امام مالک ہیں - محمد ابن سحنون کی آداب المعلمین امام مالک کی تعلیمات اور اہل حجاز بالخصوص اہل مدینہ کے تعلیمی عمل کا عکس پیش کرتی ہے -

تعلیمی ادب میں اولیت کا شرف

ویسے یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی دنیا کا پہلا ضابطۂ تعلیم مغرب میں کیوں تدوین ہوا، اور ہمیں مدینہ اور اہل حجاز کے ملکیتی نظام کی معلومات بھی اسی وسیلہ سے کیوں

---

[۱] اسلام کا نظام تعلیم درانی - یہ کتاب ایک جرمن مستشرق کے رسالہ کی تلخیص ہے - اس جرمن عالم نے اسلامی تعلیم کے مغرب پر ان اثرات کا قدرے تفصیل سے اعتراف کیا ہے -

حاصل ہوئیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مغرب کے سوا دوسرے علمی مراکز سیاسی مرکزوں کے قریب تھے۔ وہاں کے اکثر علماء کے خلفا اور ان کے عمائدین سے گہرے روابط تھے۔ خود فقہا کو حکومت کے منصب داری نظام میں خاص امتیاز حاصل تھا۔ اس لیے اُن کی دلچسپیاں زیادہ تر ان فقہی مسائل سے متعلق تھی جن کا خلفا اور ان کے امرا کی زندگی سے تعلق تھا۔ المغرب سلطنت کے سیاسی مراکز سے اتنا دور تھا کہ وہاں کے علما ایک حد تک ان اثرات سے محفوظ تھے۔ اس کے علاوہ حکمی تعلیم عوامی کا مسئلہ تھا اور اس میں ان ہی علما اور فقہا کو دلچسپی ہو سکتی تھی جن کا دربار سرکار سے تعلق نہ ہو۔ سحنون قیروان کے قاضی تو تھے لیکن وہ کسی سے وابستہ نہیں تھے۔ اس کے علاوہ اہل مغرب کو مشرقی ممالک کی نسبت زیادہ ضرورت تھی۔ اس زمانے میں عوامی تعلیم کتابی کی بجائے زیادہ تر سماعی ہوتی تھی اور مذہب اور اس کی معلومات کے بارے میں معاشرہ کا شعور نکھرا ہوا تھا۔ شہروں سے در کنار دیہی علاقے کے باشندوں کے لیے سماجی تعلیمی کے اتنے کثیر ذرائع تھے کہ ان کی مذہبی معلومات کا معیار خود بخود اونچا ہو جاتا تھا۔ پھر ان مراکز کی عوامی زبان بھی عربی تھی۔ اس لیے عوام کو سماجی تعلیم کے ان ذرائع سے استفادہ کرنے کی بھی زیادہ سہولت تھی۔ المغرب کا معاملہ ان سے قدرے مختلف تھا۔ شمالی افریقہ کی آبادی میں اہل بربر کا معتدبہ عنصر موجود تھا۔ ان کی مادری زبان عربی نہیں تھی اس لیے وہاں کے علما کو اس امر کی خاص ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ مکتب کی تعلیم اور اس کے ضوابط پر توجہ کریں۔

اس کی وجوہات

ابن خلدون کے قول کے مطابق ان کے معاشرے میں بدویت کا عنصر غالب تھا۔ اس لیے ان کے ہاں فقہ مالکی کو خاص مقبولیت حاصل ہوئی اس کے اپنے الفاظ میں امام کا مذہب المغرب اور اندلس میں پھیلا۔ اگرچہ اور ممالک میں ممالک میں بھی آپ کے مقلد پائے جاتے ہیں لیکن بہت کم ہیں۔ المغرب اور اندلس میں مالکی مذہب

کے عام ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ مغرب و اندلس سے جس نے سفر کیا اور تحصیل علم کے لیے نکلا، وہ سیدھا حجاز پہنچا۔ مدینہ منورہ اُن دنوں دارالعلوم تھا اس لیے ان کو زیادہ تر علمائے مدینہ سے استفادہ کرنے کا موقع ملا۔ مدینہ میں امام مالک یا اُن کے شاگرد مسندِ تدریس پر متمکن تھے۔ اس لیے جو بھی گیا وہ مالکی المذہب ہو کر واپس آیا اور اسی مذہب کو رواج دیا۔ اس کے علاوہ مالکی مذہب کے رواج کی وجہ یہ بھی تھی کہ مغرب و اندلس اس زمانے میں بدویت پسند ملک تھے اور انھیں اہل عراق کے تمدّن و حضریت سے کچھ واسطہ نہیں تھا۔ اس لیے یہ بدویت اہل مغرب اور اندلس کو بجائے عراق کے حجاز کی طرف کھینچ کر لے جاتی رہی۔ اور اس نے انھیں امام مالک کا پیرو اور مقلد بنا دیا۔ چونکہ مالکی مذہب زیادہ تر اندلس اور مغرب ہی میں پھیلا۔ اور یہاں کے رہنے والے بھی بدویانہ طور طریق کے پابند تھے اس لیے یہ مذہب حضری تہذیب و تنقیح سے محروم رہا اور سادگی اس کے لوازمات میں سے رہی۔"[1]

اسلامی دنیا کا پہلا ضابطۂ تعلیم

آداب المعلمین ابوعبداللہ محمد ابن سحنون کی تصنیف ہے اور اولیت کے لحاظ سے اسلامی دنیا میں ضابطۂ تعلیم کی پہلی کتاب ہے۔ رسالہ کا مابہ الامتیاز محض اس کی اولیت ہی نہیں، بلکہ خود اس کے مصنف کی علمی اور دینی حیثیت بھی ہے۔ ابوعبداللہ محمد ابن سحنون مغرب میں مذہب مالکی کے عظیم ستونوں میں سے تھے اور ان کے والد سحنون کو جو شہرت فقہ مالکی میں حاصل ہوئی ہے وہ کسی کے نصیب میں نہیں آئی۔ ان کی کتاب المدونہ کی فقہ مالکی میں وہی حیثیت ہے جو علم الحساب میں اقلیدس کی اور کتاب سیبویہ کی علم نحو میں۔ دس مبسوط جلدوں میں یہ تصنیف مصر سے شائع ہو چکی ہے[2]۔ المدونہ سینکڑوں سال تک فقہ مالکی کی

---

[1] المقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۹۲

[2] المدونۃ الکبریٰ سحنون القیروانی دس جلدوں میں مطبع السعادۃ مصر ۱۳۲۳ھ

ستند کتاب رہی ہے اور اس کی شرح لکھنے کا شرف بہت سے مشہور مغربی علما کو حاصل ہوا۔
ان میں سے ایک علامہ ابن حزم بھی ہیں۔

محمد ابن سحنون نے اس رسالے میں اپنے والد سے جو احادیث روایت کی ہیں وہ ان کے والد سحنون نے اکثر و بیشتر ابن القاسم سے لی ہیں۔ ابن القاسم کو امام مالک کے شاگردوں میں خاص امتیاز حاصل تھا۔ ابن حزم نے اپنی کتاب الاحکام میں بھی ان کی اس حیثیت کی تصدیق و توثیق کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

"المنقول عن اصحاب الامام .... رائتی ابن القاسم و استحانه و قیامه علی اقوال مالک (کتاب الاحکام جلد چہارم صفحہ ۲۱۸)

محمد ابن سحنون

اس رسالے کے مصنف ابو عبداللہ محمد ابن سحنون کی حیثیت اگرچہ اپنے عظیم المرتبت والد کے برابر تو نہیں لیکن انھوں نے بھی حتی المقدور اپنے والد کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی۔ قیروان اور المغرب میں مذہب مالکی کی اشاعت میں ان کا بڑا ہاتھ ہے۔ انھوں نے تعلیم اپنے والد سے حاصل کی اور ان کی وفات کے بعد ان کی مجلس میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔

محمد ابن سحنون فقہ کے بہت بڑے عالم تھے اور اپنے والد کی طرح وہ اہل مدینہ یعنی امام مالک کے بہت بڑے مؤید اور فقہ مالکی پر جو اعتراض وارد ہوتے تھے ان کا سختی سے رد کرتے تھے۔ انھیں علم آثار یعنی تاریخ اور اسماء الرجال میں بھی بڑی دسترس حاصل تھی لیکن ان کی زیادہ دلچسپی علم فقہ اور علم مناظرہ سے تھی۔ مناظرے کے دوران میں وہ خوب خوب دلائل پیش کرتے تھے اور اہل السنۃ والمذہب کی پوری پوری مدافعت کرتے تھے۔

محمد ابن سحنون مغرب (شمالی افریقہ) میں اپنے زمانے کے امام تھے۔ اور وہ کئی لحاظ سے بڑے جامع الصفات شخصیت تھے۔ وہ بیک وقت فقہ، علم الآثار، مناظرہ اور حدیث کے عالم تھے۔ وہ اہل مدینہ کے پرجوش مؤید تھے۔ ایک ہی شخص میں اتنی خوبیوں کا ایک ساتھ جمع ہونا

آسان نہیں ہوتا۔

محمد ابن سحنون کی تصنیف کی اہمیت اور مغرب میں اس کی مقبولیت کی بڑی وجہ ان کے والد سحنون کی روایات تھیں۔ ہم نے اس سے پیشتر اس امر کی توضیح کی ہے کہ زرنوجی کی کتاب "تعلیم المتعلم" کی عام مقبولیت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس کے مصنف صاحب ہدایہ کے شاگرد تھے۔ المغرب میں آداب المعلمین کی ہر دلعزیزی کی بھی کچھ ایسی ہی وجہ تھی چونکہ مصنف کے والد سحنون کی کتاب "المدونہ" شمالی افریقہ میں فقہ مالکی کی سب سے مستند تصنیف تسلیم کی گئی تھی اس لیے ان کی تعلیمی روایات پر بھی لوگوں کو پورا پورا اعتماد تھا۔

سحنون اور ان کی تعلیم

سحنون کا پورا نام سعید عبدالسلام بن سعید التنوفی المقلب بہ سحنون الفقیہ المالکی تھا۔ وہ ۱۶۰ھ میں رمضان کی پہلی رات کو پیدا ہوئے اور ان کی وفات ۲۴۰ھ میں اس تاریخ کو ہوئی جب ماہ رجب کے پورا ہونے میں نو دن باقی تھے۔ ان کا یوم وفات یوم الثلاثا تھا۔ ان کا لقب سحنون ہے۔ یہ مغرب کے ایک پرندہ کا نام ہے جو ذہن کا بہت تیز ہوتا ہے۔ ان کو ان کی ذکاوت کی وجہ سے سحنون کہا جاتا تھا[۵]

سحنون کو خود امام مالک کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف حاصل نہیں ہوا۔ اور انھیں اس کی محرومی کا تمام عمر افسوس رہا۔ سوانح نگاروں نے اکثر ان حسرت آگین خیالات کا اعادہ کیا ہے۔ جن میں سحنون اپنی غربت اور ناداری پر افسوس کرتے تھے۔ ان کی امام مالک کی خدمت سے محرومی کی بڑی وجہ مالی ذرائع کی کمی تھی۔ سحنون نے امام مالک کی زیادہ روایات ابن القاسم سے حاصل کیں جو مصر میں مقیم تھے۔ سحنون جب تحصیل علم کے لیے وطن سے روانہ ہوئے تھے تو ان کا ارادہ امام مالک سے روایت کرنے کا تھا مگر ان کے مالی حالات نے انھیں اس لیے

---

[۵] المقدمہ المدونۃ الکبریٰ

سفر کی اجازت نہ دی اور انھیں مصر میں ابوالقاسم کی روایات پر ہی اکتفا کرنا پڑا۔ ویسے ان سے جب یہ دریافت کیا گیا کہ آپ کو امام مالک سے سماعت میں کونسی چیز مارج ہوئی تو انھوں نے جواب دیا "قلۃ الدراہم" ایک اور موقع پر جب ان سے یہی سوال دہرایا گیا تو انھوں نے کہا خدا غریبی کو غارت کرے۔ اگر یہ نہ ہوتی تو میں ضرور امام مالک سے استفادہ کر سکتا۔

سحنون کا کہنا ہے کہ جب وہ ابن القاسم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کی عمر ۲۵ سال کی تھی۔ مصر میں ان کا قیام پانچ سال کے قریب رہا اور جب وہ شمالی افریقہ کو لوٹے ہیں تو ان کی عمر ۳۰ سال کی تھی۔

المغرب اور مدینۃ النبیؐ

مغرب کے طلبا وطن سے چلتے تھے تو سب سے پہلے ان کے راستے میں مصر کا ملک پڑتا تھا مصر علوم کے مراکز میں خاص اہمیت رکھتا۔ امام شافعیؒ اگرچہ خود حجاز کے رہنے والے تھے۔ لیکن انھوں نے مصر میں ہی شہرت حاصل کی تھی۔ اور ابن الحکم کا خاندان جو ان کا خاص مربی رہا تھا ان کا وطن بھی مصر تھا۔ اس کے علاوہ اگرچہ امام مالک نے اپنی پوری عمر مصر میں گذاری، لیکن ان کے بعض عظیم شاگردوں نے مصر کی مجالس علمی کو آباد کیا۔ ان میں زیادہ سر برآوردہ امام عبدالرحمن ابن القاسم ابن وہب اور اشہب تھے۔ سحنون نے ان سب سے سماعت کی۔ اس کے بعد ان کی ریاستہ فی العلم مغرب میں تکمیل پا گئی۔ ان علما نے اپنے ہونہار طالب علم کی بڑی ہمت افزائی کی۔ اشہب سے دریافت کیا گیا کہ آپ کے پاس مغرب سے کون کون سے طلبا آئے۔ انھوں نے کہا۔ سحنون۔ اس پر ان سے پوچھا اسد بن الفرات کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ انھوں نے کہا۔ خدا کی قسم سحنون ان سے ننانوے مرتبہ زیادہ دین کی سمجھ رکھتے تھے [۵]

ابن القاسم کی بھی ان کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے تھی۔ ان کا کہنا ہے کہ مصر میں مغرب سے

---

[۵] المقدمہ المدونۃ الکبریٰ د ترجمہ محررۃ امین الخولی جلد سوئم صفحات (۷۶۱ — ۷۶۲)

جتنے طلبا آئے ہیں ان میں آج تک سحنون جیسا طالب علم وارد نہیں ہوا۔ فقہ مالکی میں ان کے انہا
شغف اور ذاتی خلوص کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کو مغرب کے ممالک میں فقہ مالکی میں ریاست العلم کا منصب
ملا۔ اور ان کے مقابلہ میں اسد ابن الفرات یا دوسرے لوگوں کا چراغ نہ جل سکا۔

اسد ابن الفرات ان مجاہد علما سے ہیں جنھوں نے جزیرہ سسلی کے جہاد میں حصّہ لیا تھا۔
اسد ابن الفرات سرقوسہ (saragossa) کے امیر جیش یعنی شہر کمانڈر اور قاضی تھے۔ ان
کی وفات ۲۱۲ ھ میں ہوئی۔

شمالی افریقہ میں سحنون کے اتنے اصحاب اور تلامذہ ہوئے کہ امام مالکؒ کے اصحاب میں کوئی بھی
اس بات میں ان کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ ان کے سبب امام مالکؒ کے مذہب کی مغرب میں اشاعت
ہوئی۔ ان کی المدونہ کی المغرب میں بے شمار شرحیں لکھی گئیں اور تونس اور مراکش کے شیوخ نے اس کو
کافی اور معتمد سمجھ کر باقی سب کتابوں کو ترک کر دیا۔

رسالہ آداب المعلمین

محمد ابن سحنون کا یہ رسالہ عرصے سے ناپید تھا۔ اس کو استاد حسن حسنی عبدالوہاب پاشا نے
بہت کوشش کے بعد تلاش کر کے ۱۳۵۰ ھ میں تونس سے شائع کیا۔ اس کے بعد اس کا ایک
نیا ایڈیشن ڈاکٹر احمد فواد الاہوانی استاد فلسفہ کلیتہ الآداب جامعتہ القاہرہ نے قاہرہ سے ۵۵
میں شائع کیا۔ ڈاکٹر اہوانی نے اپنی ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے "التعلیم فی رائی القابسی" کا انتخاب کیا
تھا۔ اور چونکہ قابسی نے اپنی تصنیف کی بنیاد محمد ابن سحنون کے رسالہ آداب المعلمین پر رکھی تھی
اس لیے ڈاکٹر اہوانی نے اپنے مقالہ کے آخر میں اس رسالہ کو بھی شائع کر دیا۔ اب ہم اس رسالہ کا ترجمہ
ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں۔

تعلیم القرآن

ابو عبداللہ محمد ابن سحنون نے کہا کہ میرے والد سحنون نے عبداللہ بن وہب سے روایت

کی۔ انھوں نے سفیان بن ثوری سے، انھوں نے علقمہ بن مرشد سے، انھوں نے ابی عبدالرحمٰن سلمی سے، انھوں حضرت عثمانؓ بن عفان سے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ تم میں سے سب سے افضل وہ ہے جو قرآن کو سیکھے، اور سکھائے۔

محمد ابن سحنون نے ایک اور سلسلے سے حضرت علیؓ ابن طالب سے روایت کی کہ رسول اللہ نے فرمایا۔ تم میں سے سب سے اچھا وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے۔ محمد ابن سحنون نے ایک اور سلسلے سے روایت کی، کہا، حضرت علیؓ ابن طالب نے کہ فرمایا نبی کریمؐ نے قرآن قوموں کو بلند کرتا ہے۔

سحنون نے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے کہا کہ رسول اللہؐ نے فرمایا، تم پر قرآن کا پڑھنا اور پڑھانا فرض ہے کیونکہ یہ منافقت کو اس طرح دور کرتا ہے جیسے آگ لوہے کی میل کو۔

موسیٰ نے ایک سلسلے میں انس بن مالک سے روایت کی کہ رسول اللہ نے فرمایا، بلاشبہ لوگوں میں سے خدا کے اہل دو ہیں۔ آپؐ سے دریافت کیا گیا یا رسول اللہ! وہ کون ہیں تو آپ نے جواب دیا وہ حملۃ القرآن ہیں۔ وہ اہل اللہ ہیں، اور اس کے خواص میں سے ہیں۔

مالک نے اس سلسلے سے روایت کی کہ حضرت عمر بن الخطاب نے کہا کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ قرآن سات حروف[۴] پر نازل ہوا ہے تو اس میں سے جتنا بھی آسانی سے پڑھ سکو پڑھا کرو۔

---

[۱] اس رسالے میں زیادہ روایات ابوعبداللہ محمد بن سحنون سے ہیں انھوں نے بیشتر موقعوں پر اپنے والد سحنون سے روایت کی ہے۔

[۲] علم کی فضیلت پر احادیث کے سب مجموعوں میں کتابیں یعنی سیکشن موجود ہیں جن کو کتاب العلم کہا جاتا ہے کتاب العلم کا آغاز علم کی فضیلت کے باب سے ہوتا ہے اس رسالے کی اکثر احادیث صحاح ستہ اور دوسرے مجموعوں میں شامل ہیں

[۳] قرآن کے یاد کرنے والے اور روایت کرنے والے۔

[۴] سات حروف سے قرات کے ساتھ دبستان، مراد ہیں۔ یہاں قرات سے آج کل کے مروجہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ قرات سے یہاں یہ مراد ہے کہ قرآن کے بعض الفاظ کو مختلف دبستانوں کے لوگ قدرے مختلف حروف سے پڑھتے ہیں "سات حروف" سے ان الفاظ کو مختلف طریق سے پڑھنا مراد ہے۔

موسیٰ بن معاویہ الصمادحی نے ایک سلسلے میں بیان کیا کہ خذیفہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا جس نے قرآن کو اعراب کے ساتھ پڑھا اس کے لیے شہید کا ثواب ہے۔

محمد بن سحنون نے مختلف واسطوں سے ابی ہریرہ سے روایت کی کہ رسول اللہؐ نے فرمایا جس شخص نے نوعمری میں قرآن سیکھا تو قرآن اس کے گوشت اور خون کے ساتھ یک جان ہوگیا اور جس نے اس کو بڑھاپے میں سیکھا اور قرآن اسے بھول بھول جاتا تھا۔لیکن قرآن کو اس ترک نہیں کیا تو اس کے لیے دوہرا ثواب ہے۔

ابن سحنون کہتے ہیں کہ مجھے مختلف واسطوں سے حضرت عثمان بن عفان کی یہ روایت اس آیت کے بارے میں پہنچی ہے " ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا (پھر ہم نے اس کتاب کا وارث ان لوگوں کو بنایا جن کو ہم نے اپنے بندوں میں سے منتخب کیا) اس کے ضمن میں حضرت عثمان نے کہا جو شخص قرآن سیکھتا اور سکھاتا ہے وہ ان میں سے جن کو اللہ نے بنی آدم میں سے انتخاب کیا ہے۔

محمد بن سحنون کو مختلف واسطوں سے سفیان ثوری کی یہ روایت پہنچی کہ ابن مسعود کہا کہ لوگوں کے لیے تین باتوں کے بغیر چارہ نہیں۔ایک تو لوگوں کے لیے ایسے امیر کا ہونا لا ہے جو ان کے مابین حکم کا کام کرے۔اگر ایسا امیر نہیں ہوگا تو لوگ ایک دوسرے کو کھا جائیں دوسرے لوگوں کے لئے قرآن کی خرید و فروخت بھی لابدی اور ضروری ہے۔کیونکہ اگر یہ کار نہ ہوگا تو کتاب اللہ (لوگوں کے مابین) گم ہو جائے گی۔نیز لوگوں کے لیے یہ بھی لابدی ہے کہ ان کی اولاد کو پڑھائے اور اس پر اجرت لے۔اگر یہ نہیں ہوگا تو لوگ امی رہ جائیں گے

ابن وہب[1] نے عمر بن قیس سے روایت کی کہ انھوں نے عطا سے۔ یہ عطا معاویہ زمانے میں قرآن پڑھاتے تھے اور اس کا شرط نامہ بھی کرتے تھے۔ابن وہب نے ابن

---

[1] ابن وھب امام مالک کے ایک ممتاز شاگرد تھے سحنون نے ان سے مصر میں روایت کی تھی۔

ے روایت کی کہ انھوں نے کہا کہ میں نے عطا سے پوچھا کیا تم قرآن پڑھانے پر اُجرت لیتے ہو وہ
بنے لگے کیا تمھیں معلوم ہے کہ کسی نے اس کو مکروہ جانا ہو۔ میں نے کہا نہیں۔
ابن وہب سے ایک اور روایت ہے کہ سعد بن مالک ایک شخص کو اپنے ساتھ لائے تاکہ
ان کے بیٹوں کو مدینے میں قرآن پڑھائے اور وہ اس کو اُجرت دیتے تھے۔ ابن وہب نے کہا
کہ امام مالک نے فرمایا۔ اگر معلم تعلیم القرآن پر اُجرت لے تو اس میں کوئی ہرج نہیں اور اگر اس
پر شرط نامہ کرے تو یہ حلال اور جائز ہے۔ اس میں شرط نامہ کرنے میں کوئی ہرج نہیں۔ اور ختم
قرآن کا عطیہ اس کے لیے واجب ہے۔ خواہ اس نے شرط نامہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور ہمارے
شہر میں معلمین کے بارے میں یہی رواج ہے۔[۱]

بچوں کے مابین انصاف اور عدل[۲]

محمد بن سحنون کہتے ہیں کہ میں نے کئی ایک واسطوں سے سنا کہ انس بن مالک نے کہا کہ
رسول اللہؐ نے فرمایا کہ اس اُمت میں سے جو کوئی تین بچوں کو ادب سکھائے اور ان کو ایک جیسا
پڑھائے یعنی ان میں سے غریب کو امیر کی طرح اور امیر کو غریب کی طرح تو روز قیامت میں اس کا حشر
خیانت کرنے والوں سے ہوگا۔
موسیٰ نے فضیل بن عیاض[۳] سے روایت کی انھوں نے لیث سے اور انھوں نے حسن سے کہ

---

[۱] ہمارے شہر سے یہاں مدینۃ النبیؐ مراد ہے حضرت امام مالک سے جو روایات ہیں ان کے ضمن میں ہمیں ان کے دور
کے نظام مکاتیب کا اچھا خاصہ اندازہ ہوسکتا ہے۔
[۲] جہاں تک ہمارے موجودہ نظام تعلیم کا تعلق ہے اس عنوان کی روایات ایک المناک اہمیت کی حامل ہیں۔ کیا ہمارے
استاد اپنے ضمیر کو ایک ٹھونکا دے کر کہہ سکتے ہیں کہ وہ اسلامی نظام تعلیم کے اس اصول کے تقاضوں کو پورا کر دیتے ہیں۔
[۳] ہارون رشید کے زمانے میں مشہور صوفی منش بزرگ۔ صوفیائے کرام کے تذکروں ان کی ہارون رشید کے ساتھ تذکرے موجود ہیں۔
ہارون رشید جیسے ہیبت اور جبروت والے حکمران کی آنکھوں کو خوف عاقبت سے اگر کوئی اشکبار کر سکا تو وہ فضیل
بن عیاض ہی تھے۔ یہ روایت حضرت فضیل بن عیاض کے اخلاق بلند اور عوام سے بے پناہ ہمدردی کے جذبے کی آئینہ دار ہے۔

جب کسی معلم سے اُجرت پر فیصلہ کر لیا جائے اور وہ بچوں کے مابین عدل نہ کرے تو اس کا شمار ظالموں میں ہوگا۔

ذکر ان مکروہ امور کا جو اللہ تعالیٰ کے نام کو مٹانے کے سلسلے میں سرزد ہوتے ہیں اور اس سلسلے میں کیا کرنا چاہئے

ابن سحنون نے انس بن مالک سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ اگر بچے اپنی الواح سے قرآن کریم کی لکھائی کو ایڑیوں سے رگڑ کر مٹائیں تو یوں سمجھو کہ معلم نے اپنے اسلام کو پیٹھ پیچھے پھینک دیا۔ اور اسے اس بات کی کوئی پرواہ نہیں کو روز قیامت کو اس سے کیا مواخذہ کیا جائے گا۔

انس نے جواب دیا کہ ہر استاد کے پاس ایک اجانتہ ہوتا تھا۔ ہر روز ہر ایک بچہ اپنی باری سے پاک پانی لاتا تھا اور اس کو اجانتہ میں ڈال دیتا تھا۔ الواح کو اس پانی سے صاف کرتے تھے انس نے کہا کہ اس کے بعد ایک گڑھا کھود کر اس پانی کو اس میں ڈال دیتے تھے تاکہ زمین جذب ہو جائے۔ میں نے پوچھا کہ آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے کہ لکھائی کو زبان سے چاٹ کر صاف کر لیا جائے۔ انھوں نے کہا اس میں کوئی ہرج نہیں لیکن ایڑی سے صاف نہ کیا جائے یا کسی رومال یا اس قسم کی کسی اور چیز سے صاف کر لیا جائے۔ میں نے پھر دریافت کیا کہ بچے کے مسائل کی کتاب میں سے جو لکھیں اس کے بارے میں کیا رائے ہے۔ انھوں نے کہا کہ جس میں اللہ کا ذکر ہو اس کو ایڑی سے نہ مٹایا جائے۔ اور اس کے علاوہ ایسی لکھائی کو جو قرآن میں سے نہ ہو اسے اس طرح مٹایا جائے تو اس میں کوئی ہرج نہیں۔ اور موسیٰ نے جویبر بن منصور سے روایت کی کہ ابراہیم النخعی کہا کرتے تھے کہ اگر تم کسی آدمی کے کپڑے اور اس کے لبوں پر سیاہی کے نشان دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ اہل مروت میں سے ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی رائے میں اگر تحریر کو چاٹ کر صاف کر دیا جائے یا نگل لیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔

جائز اور ناجائز تادیب کے بارے میں

ابن سحنون کہتے ہیں کہ یوسف بن محمد سے روایت ہے کہ ایک دن میں سعد الخفاف کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اس کا بیٹا روتا روتا اس کے پاس آیا۔ انھوں نے پوچھا۔ بیٹا کیوں رو رہے ہو۔ وہ کہنے لگا مجھے معلم نے مارا ہے۔ اس پر انھوں نے کہا۔ خدا کی قسم آج میں تمھیں ضرور ایک حدیث

سناؤں گا۔ اس حدیث کو عکرمہ نے روایت کیا ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے۔
"فرمایا رسول کریمؐ نے کہ میری امت میں سے بچوں کے معلّم سب سے زیادہ شر والے ہیں۔ یتیم پہ سب سے کم شفقت کرنے والے اور مساکین پہ سب سے زیادہ سختی کرنے والے (اس کی توضیح کرتے ہوئے) (محمد ابن سحنون نے کہا کہ یہ اس لیے کہا گیا کہ معلم بچوں کو اس وقت سزا دیتے ہیں، جب وہ غصّے کی حالت میں ہوتے ہیں۔ وہ انھیں ان کی بہتری یا فائدے کے لیے سزا نہیں دیتے اگر وہ ان کی بہتری کے لیے سزا دیں تو اس میں کوئی ہرج نہیں[۱] اور تین تھپیڑوں سے زیادہ مارنا جائز نہیں۔ لیکن اگر اسی بچّے نے کسی دوسرے کو ایذا پہنچائی ہو اور بچے باپ نے اجازت دے دی ہو تو اس سے زیادہ بھی سزا دی جا سکتی ہے[۲]۔ اگر استاد بچے کو کھیل کود یا بطالت کی وجہ سے سزا دیتا ہے تب بھی دس تھپیڑ سے زیادہ مارنا جائز نہیں۔ لیکن قرآن پڑھنے میں تین تھپیڑ سے زیادہ مارنا کسی صورت میں جائز نہیں۔ اس پر میں نے کہا۔ قرآن کے سوا دوسرے امور میں دس دن تک کی اجازت کیوں دی گئی ہے اور قرآن کے لیے سزا کو تین تھپیڑوں تک کیوں محدود کیا گیا تو سحنون نے کہا کہ دس تھپیڑ کی سزا تو تادیب کی آخری حد ہے اور میں نے امام مالک کو اسی طرح کہتے سنا ہے۔ رسولِ کریمؐ فرمایا کرتے تھے تم میں سے کوئی شخص دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دے۔ بسوائے اس حالت میں کہ وہ شرعی حد کی سزا دے رہا ہو۔

محمد ابن سحنون نے اس حدیث کی اسناد کو بھی بیان کیا ہے۔ انھوں نے بتایا کہ ہمیں یعقوب بن حمید نے روایت کی۔ انھوں نے وکیع سے اور وکیع نے ہشام بن ابی عبداللہ بن ابی بکر

---

[۱] تعلیمی ضبط کی نفسیات پر اس سے مختصر اور بہتر تبصرہ مشکل ہے ایک اہل دل نے صابرین کے زمرے میں ان اساتذہ کو بھی شامل کیا ہے جو غبی طلبار کی غلطیوں پر صبر کرتے ہیں۔ خصوصاً ایسے طلبا جو حساب میں کمزور ہیں۔ اس موضوع پر ابن مسکویہ۔ امام غزالی۔ ابن خلدون نے بھی فلسفیانہ اور محققانہ انداز میں بحث کی ہے
[۲] تقابل کے لیے ملاحظہ کیجیے ہماری صوبائی تعلیمی کوڈ جس میں بچے کو بدنی سزا دینے کے سلسلے میں چند پابندیاں عاید ہیں۔

سے۔ انھوں نے کہا کہ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ ایسے شخص کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے یہ جائز نہیں کہ وہ دس کوڑوں سے زیادہ سزا دے لیکن حد کی صورت میں (یعنی اگر وہ شرعی حد جاری کر رہا ہے تو اس وقت دس سے زیادہ کی سزا دے سکتا ہے)

محمد ابن سحنون کہتے ہیں کہ ہم نے رباح نے ایک سلسلہ سے یہ حدیث بیان کی کہ راوی نے کہا، مجھ تک یہ بات پہنچی ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا بچے کی تادیب صرف تین دروں تک ہے اور جو شخص اس سے زیادہ سزا دے گا تو اس سے قیامت کے روز اس کا قصاص لیا جائے گا، اور ایسے امور میں جن میں شرعی حد جاری نہیں ہوئی ایک مسلمان کی حد تادیب دس سے پندرہ کوڑوں تک ہے۔ اور جو اس سے بڑھ کر بیس تک لے جائے گا تو اسے اس کی سزا قیامت کے روز دی جائے گی۔

محمد بن سحنون نے یہ بھی کہا کہ میری رائے یہ ہے کہ غلام کو بھی دس کوڑوں سے زیادہ سزا دینا جائز نہیں۔ اور جو اس حد تک سے آگے بڑھے گا تو اس سے روز قیامت کو قصاص لیا جائے گا۔ لیکن حد کا معاملہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ ہاں اگر اس سے قصور کثرت سے صادر ہوں تو دس سے زیادہ کی سزا بھی جائز ہو سکتی ہے۔ اور یہ اس حالت میں جب وہ اپنے پہلے قصوروں کی معافی نہ مانگے۔

رسول کریمؐ نے عورتوں کی تادیب کی اجازت دی ہے۔ روایت میں آیا ہے کہ حضرت ابن عمر اپنی بیوی کو مارتے تھے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو اچھے اخلاق سکھائے تو یہ صدقہ دینے سے بہتر ہے۔ بعض علما نے کہا ہے تادیب گناہ کے مطابق ہونی چاہیئے۔ اور کبھی کبھی تادیب حد سے بڑھ بھی جاتی ہے۔ اس رائے کے رکھنے والے سعید بن المسیب[۱] اور دوسرے لوگ ہیں۔

---

[۱]ھ سعید بن المسیب۔ مدینۃ الرسول کے مشہور عالم اور فقیہ۔ جنھوں نے برسوں مسجد نبوی میں پڑھایا۔ ان کی روایات کا سلسلہ کسی سلسلۃ الذہب سے کم نہیں۔

ختم قرآن اور استاد کا معاوضہ [1]

ابن سحنون سے دریافت کیا گیا کہ استاد ختم قرآن کی اُجرت کب لے سکتا ہے تو انھوں نے کہا جب وہ خاتمہ کے قریب پہنچ جائے اور دو تہائی قرآن سے آگے بڑھ جائے۔ اس پر میں نے ان سے پوچھا کہ اگر محض نصف قرآن پورا ہوا ہو تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے تو انھوں نے کہا کہ اس صورت میں اس کی ادائیگی (ختم قرآن کے انعام کی ادائیگی) لازمی قرار نہیں دی جاسکتی۔ ختم قرآن کا معاوضہ تو نصف۔ ثلث یا ربع قرآن پورا کرنے پر نہیں بلکہ پورے کا پورا قرآن ختم کرنے پر لازم آئے گا۔ ہاں اگر بچے کے ورثا اتنے پر ہی خوش ہو کر پورا معاوضہ ادا کر دیں تو یہ ان کی مرضی ہے لیکن شرعی لحاظ سے ان پر پوری ادائیگی لازم نہیں آتی)

ایک بار سحنون نے ایک شخص کے خلاف ختم قرآن کے معاوضہ (کی مقدار) کا جھگڑا فیصلہ کیا (ان کی رائے میں اس کی مقدار) یہ اس شخص کی غربت یا امارت کے مطابق ہوگی۔

چھٹی

ان سے پوچھا گیا کیا استاد کو بچوں کو ایک کی یا اس کے لگ بھگ چھٹی دینے کا حق حاصل ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ لوگوں کا یہی عمل ہے کہ ایک دن یا دن کے کچھ حصے کی چھٹی دے دیتے ہیں [2] لیکن استاد کے لیے یہ جائز نہیں کہ اس سے زیادہ مُدت کے لیے بچوں کو چھٹی دے۔ اس کے لیے اسے تمام بچوں کے والدین سے اجازت لینی ہوگی کیونکہ وہ ان کا اجیر ہے۔

ہدیہ

پھر سحنون سے پوچھا گیا کہ اگر طالب علم کوئی چیز ہدیہ میں پیش کرے یا نقدی کے طور پر دے تو کیا اس کے لینے کی اجازت ہے۔ انھوں نے جواب دیا۔ اس کی اجازت نہیں۔ اجازت تو محض

---

[1] ختم قرآن سے مصنف کی مراد اس خاص معاوضہ یا انعام سے ہے جو استاد کو اس کی اُجرت کے علاوہ ختم قرآن کی تقریب کے موقعہ پر دیا جاتا تھا۔

[2] یہاں مدینۃ النبیؐ کے مکاتیب میں جو رسم درواج تھا اس کی طرف اشارہ ہے۔

ختم قرآن کے معاوضہ اور اسی قسم کے عطیوں کی ہے ۔ یا عیدین کے موقعہ پر، اس کے سوا والدین کی اجازت کے بغیر کسی قسم کے ہدیے جائز نہیں ۔ اسی لیے بعض معلمین کی شہادت کو قضا کے مقدموں میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ وہ ان فرائض کے ادا کرنے سے قاصر ہوتے ہیں جو ان پر واجب ہیں۔ ماسوا ایسے لوگوں کے جن کو اللہ اپنی حفاظت میں رکھتا ہے ۔ یہ اصول اس وقت عائد ہو گا جب معلم کو ماہانہ یا سالانہ مقررہ اجرت پر رکھا گیا ہے ۔ اور اس کو یہ پہلے سے جتا دیا گیا ہے ۔ اگر اس کے ساتھ اس قسم کی کوئی شرط نہیں کی گئی تو اگر اسے کچھ دیا جائے تو وہ اسے قبول کرے اور جو اسے نہ دیا جائے اس کے بارے میں سوال نہ کرے ۔ بہرحال وہ جس طرح چاہے کر سکتا ہے کیونکہ بچوں کے ولی گارڈین اس کے کام کو جانتے ہیں اگر وہ چاہیں تو اس معاملے میں کچھ دے دیں اور اگر نہ چاہیں تو نہ دیں۔

عطیۂ عید یا عیدی

میں (ابن سحنون) نے دریافت کیا کہ کیا عطیۂ عید لینا جائز ہے تو سحنون نے کہا یہ جائز نہیں البتہ اگر والدین عطیہ رضا و رغبت سے دیں تو جائز ہے ۔ نیز استاد کے لیے بھی جائز نہیں کہ وہ اپنی مقررہ اجرت کے علاوہ بچوں کو کسی ہدیہ وغیرہ کے قسم کی چیز دینے پر مجبور کرے بلکہ اسے بچوں سے اس قسم کا کوئی سوال نہیں کرنا چاہیئے ۔ اگر اس کے مانگنے پر وہ اس کو دے بھی دیں تو یہ حرام ہے ہاں اگر بغیر مانگے کچھ دیں تو اس میں ہرج نہیں ۔ اگر بچے اس کو کچھ نہ دیں تو استاد ان کو اس پر سزا نہ دے اور اگر اس سلسلے میں وہ ان کو جھڑکے تو یہ بھی جائز نہیں ۔ اور اگر وہ بچوں کو ہدیہ دینے پر چھٹی دے دے تو یہ بھی جائز نہیں کیونکہ بچوں میں چھٹی کی خواہش انھیں ہدیہ دینے کی ترغیب دیتی ہے اور یہ مکروہ ہے ۔

بچوں کے لیے تعطیلات

میں (محمد ابن سحنون) نے اپنے والد سے پوچھا کہ عیدین کے موقع پر چھٹی کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے ۔ انھوں نے جواب دیا عید الفطر کے موقع پر ایک دن کی چھٹی اور اگر تین دن کی رخصت بھی دے دی جائے تو ایسی قباحت نہیں ۔ اسی طرح عید الضحٰے کے موقع پر تین دن کی

تعطیل، اور اگر پانچ دن کی بھی دے دی جائے تو بھی کوئی ہرج کی بات نہیں۔ میں نے کہا کیا استاد کسی بچے کو دوسرے کے بلانے کے لیے اس کے گھر بھیج سکتا ہے۔ انھوں نے کہا کہ جب تک بچوں کے باپ یا ولی اس کی اجازت نہ دیں اس وقت تک یہ جائز نہیں۔ ہاں اگر دوسرے بچے کا گھر قریب ہو اور بلانے والا بچہ اس میں زیادہ وقت نہ لگائے تو ہرج نہیں۔ اس سلسلے میں استاد کو چاہیئے کہ وہ خود مکتب میں بچوں کی واپسی کا خیال رکھے اور اگر وہ واپس نہیں آتے تو ان کے والدین کو اس بارے میں اطلاع دے۔

عریف یا مانیٹر[۵]

انھوں نے یہ بھی کہا کہ زیر تربیت بچوں میں سے کسی کو خلیفہ یا مانیٹر نہ بنائے بلکہ عریف یا خلیفہ اس کو بنائے جو قرآن ختم کر چکا ہو۔ قرآن کو سمجھتا ہو اور تعلیم سے فارغ ہو چکا ہو اور اسے اس صورت میں ہی عریف بنائے جب کہ یہ امر بچے کے لیے مفید ہو یا اس کا والد اس بات کی اجازت دے یا دینی امداد کے لیے ایسے شخص کو اجرت پہ رکھے جو بچوں کی تعلیم کا اسی طرح انجام دے سکتا ہے جیسا کہ وہ خود کرتا ہے۔

استاد کی حاضری

استاد کے لیے یہ جائز نہیں کہ جس وقت بچے مکتب میں ہوں اس وقت ان کے علاوہ کسی اور کام میں مشغول ہو۔ البتہ اس میں کوئی ہرج نہیں کہ وہ کسی سے باتیں کرے اور اس حالت میں ساتھ ساتھ بچوں پر بھی نگاہ رکھے اور انھیں توجہ دیتا رہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ لوگ ختم

---

[۵] اسلامی نظام تعلیم کے میں مانیٹوریل نظام (Monitorial system) ابتدا سے ہی رائج ہو چکا تھا اس کی انگلستان کے تعلیمی نظام میں خاص اہمیت ہے۔ عریف یا مانیٹر کے نظام کو ایک عیسائی پادری نے ہندوستان میں مطالعہ کیا اور اسے انگلستان کے ان ابتدائی سکولوں میں رائج کیا جو چرچ کی انجمنوں کے زیر اہتمام قائم کئے گئے تھے۔ انگلستان کے نظام تعلیم میں ان اداروں کا مانی ٹوریل نظام کے اسکول کہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے انگلستان میں عوام کی ناخواندگی دور ختم ہوا۔

قرآن کے سلسلے میں جو میوے بچھاور کرتے اور انھیں لوٹتے ہیں۔ ان کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ انھوں نے کہا یہ جائز نہیں کیونکہ یہ نہبہ یا لوٹ کی مد میں آتا ہے اور رسول کریمؐ نے اس لوٹ کا مال کھانے سے منع فرمایا ہے۔

اُستاد کے لیے نماز جنازہ

اور استاد کے لیے لازم ہے کہ بچّوں کی تعلیم کے سلسلے میں پوری مستعدی دکھائے اور ان کے لیے وہ ہر دوسری مشغولیت سے احتراز کرے اسی لیے اس کے لیے نماز جنازہ جائز نہیں ہے صرف اس صورت میں جائز ہے جب اس سے مفر نہ ہو۔ کیونکہ وہ ایک اجیر ہے یعنی اسے اجرت پر رکھا گیا ہے اس لیے وہ کسی حالت میں بھی اپنے کام کو ترک نہیں کر سکتا۔ نہ نماز جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے اور نہ ہی بیماروں کی عیادت کے لیے جا سکتا ہے۔

استاد کے لیے ضروری ہے کہ وہ بچّوں کے لیے کتاب پڑھنے کا خاص وقت مقرر کرے اور اُن کو بہترین قرأت کے ساتھ پڑھنا سکھائے کیونکہ اسی میں ان کی بہتری اور ان کی تعلیم کی پختگی ہے۔

بچّوں کے لیے اس بات کی اجازت ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی تادیب کریں۔ لیکن تین تھپڑوں سے زیادہ کسی صورت میں جائز نہیں[1]۔ اور استاد کے لیے یہ جائز نہیں کہ بچے کے سر پر یا منہ پر مارے اور یہ بھی جائز نہیں کہ اس کو بطور سزا کے کھانے پینے سے روکے جبکہ وہ دوسرے بچّوں کو (دوپہر کا کھانا کھانے کے لیے) گھر بھیجتا ہے۔

اُستاد کے اوقات

مَیں نے دریافت کیا کہ استاد کے لیے یہ جائز ہے کہ اپنے لیے یا کسی دوسرے کے لیے فقہ کی کتاب نقل کرے تو کہا کہ اگر بچّوں سے فارغ وقت میں نقل کرے تو اس بات میں کوئی ہرج نہیں کہ اپنے لیے یا اپنے دوستوں کے لیے کتابت کرے۔ مثلاً ایسے وقت میں جب وہ بچّوں کو

---

[1] تادیب کی اجازت عریف۔ معید یا مانیٹر کو ہی ہو سکتی ہے۔

(دوپہر کے وقت) گھر جانے کی اجازت دے چکا ہو۔ لیکن جن اوقات میں بچے اس کے سامنے ہیں۔ اس وقت یہ جائز نہیں اور یہ جائز ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ وہ فریضہ (تدریس) کو چھوڑ کر غیر فریضہ (کتابت) کی طرف متوجہ ہو۔ کیا تمھیں معلوم نہیں کہ اس کے لیے تو یہ بھی جائز نہیں کہ بچوں کو آپس میں ایک دوسرے کو پڑھانے پر لگا دے۔ تو اسے بچوں کی پڑھائی کے علاوہ کسی اور کام کی کیسے اجازت دی جا سکتی ہے۔

میں نے پوچھا کیا اس بات کی اجازت ہے کہ طالب علم کسی کو خط لکھے تو کہا اس میں کوئی ہرج نہیں، اور یہ بات تو طالب علم کو خطوط نویسی کے لیے مہارت بہم پہنچاتی ہے۔

نصاب

استاد کو چاہیئے کہ ان کو حساب پڑھائے لیکن یہ اس کا فرض منصبی نہیں، البتہ اگر اس کی شرط کی گئی ہے تو اس کا بھی اس کے فرض منصبی میں شمار ہو گا۔ اور یہی اصول نظم، غریب (صنائع و بدائع) عربی زبان خط اور پورے نحو (گرامر) کے بارے میں عائد ہوتا ہے یہ بھی سب کے سب اُمورِ نافلہ ہیں۔ ان کا درجہ فرض منصبی کا نہیں۔ البتہ اس کا یہ فرض ہے کہ بچوں کو اعراب قرآن پڑھائے۔ شکل، ہجا، خوش خطی، حُسنِ قرأت، توقیف، ترتیل وغیرہ بھی پڑھانے لازمی ہیں۔ بچوں کو ایسے شعر پڑھانے میں کوئی ہرج نہیں جس میں کلام العرب اور اخبار (تاریخ) کا فحش مواد نہ ہو۔

بچوں کو حُسنِ قرأت سکھانا ضروری ہے اور یہ نافع کی پیروی میں ہونا چاہیئے[1] اور اگر اس کے علاوہ کسی اور کی قرأت کے مطابق سکھائے تو اس میں بھی ہرج نہیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ قرأت غیر پسندیدہ نہ ہو۔ مثلاً (یُبَشِّرُوک) و (رُوْلُنْ لَهُ) وَ (رحِرامٌ علی قرَایتہٖ) بجائے اس طرح پڑھنا چاہیئے۔ (یَبشروک) و (دَلَدَ لَهُ) و (حَرَامٌ

---

[1] یعنی قرآن کی قرأت حضرت نافع کی تتبع میں کی جائے۔ حضرت نافع کا قرأت قرآن کے سلسلے میں ایک خاص دبستان تھا۔

علیٰ قراءتہ) اور اسی طرح کی اور چیزیں ہیں۔ اس میں کُلّی طور پر اس طریق کی پیروی کی جائے جس میں رسول کریمؐ کے اصحاب نے قرأت کی ہے۔

سزا دینے کا سامان

دِرہ اور خلقہ کی خریداری کا خرچ معلم کو برداشت کرنا چاہیئے۔ اور اس کا بوجھ بچوں پر نہیں ڈالنا چاہیئے نیز حالوت یعنی مکتب کے مکان کا کرایہ بھی بچوں کی بجائے خود استاد کو ادا کرنا ہوگا۔ استاد پر یہ فرض ہے کہ ان کی تعلیم اور عرض[1] دونوں پر خاص توجہ دے۔ اسے چاہیئے کہ عرض یا آموختہ کے سننے کے لیے خاص اوقات مقرر کرے مثلاً جمعرات کا دن یا بدھ کی شام۔ اور انھیں جمعہ کے دن چھٹی دے معلّمین کے ہاں یہی رواج ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ تعلیم بچوں پر بار نہ ہو[2]

اگر استاد انھیں خطبات[3] پڑھائے تو کوئی ہرج نہیں لیکن میری رائے میں ان کو الحان نہیں سکھانا چاہیئے۔ کیونکہ امام مالک کے قول کے مطابق قرآن کو الحان سے پڑھنا ناجائز نہیں۔

اور میری رائے میں ان کو تجبیر[4] بھی نہیں سکھانی چاہیئے کیونکہ اس سے غنا کی ترغیب ہوتی ہے۔ اور غنا مکروہ ہے۔ اور چاہیئے کہ اس کی پوری شدت سے ممانعت کرے۔ ابن سحنون کے قول کے

---

[1] عرض سے یہاں مصنف کی مراد سبق کا اعادہ ہے جس میں طلبا آموختہ کو استاد کے سامنے پیش یا عرض کرتے ہیں۔

[2] یعنی مدینہ کے معلّموں میں یہی رواج ہے۔ مدینہ میں یہودیوں کے مدرسے بھی موجود تھے۔ جمعہ کی چھٹی مسلم مکاتیب میں ہوتی تھی۔

[3] فصیح اور بلیغ لوگوں کے خطبا بھی عربی ادب کا جزو ہوتے تھے۔ یہ محض ادب کا ہی اچھا نمونہ نہیں ہوتے تھے بلکہ عملی طور پر بھی بچوں کے لیے خطابت کا نمونہ مہیا کرتے تھے۔

[4] تجبیر سے مراد ہے دلکش نغمہ (تاج العروس) یہ لفظ حدیث میں بھی آیا ہے۔ ایک دفعہ ابوموسیٰ الاشعریؓ کے وقت بلند آواز سے قرآن پڑھ رہے تھے۔ رسول کریمؐ انھیں بہت شوق سے سنتے رہے۔ حضرت موسیٰ کو جب معلوم ہوا تو کہنے لگے۔ اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ آپ سُن رہے ہیں تو مَیں آپ کے لیے اس کی تجبیر کرتا۔

بموجب سحنون نے کہا کہ مالک سے ایسی مجالس کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا جن میں قرأت کی جاتی ہے تو انھوں نے کہا یہ بدعت ہے اور میری رائے میں والی شہر کو چاہیئے کہ لوگوں کو ان سے روکے استاد کو چاہیئے کہ بچوں کی عادات کو بہتر بنائے اور ان کو ادب سکھائے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ واجب ہے کہ طلبا کو نصیحت کرتا رہے اور ان کی عادات کا تحفظ کرے اور ان کا خیال رکھے۔

اوقات سبق

استاد کو چاہیئے کہ بچوں کو کتابت یا لکھائی سکھانے کے لیے دوپہر سے چھٹی تک کا وقت مقرر کرے اور اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ ایک طالب علم دوسروں کو املا کرائے۔ کیونکہ یہ ان کے لیے منفعت بخش ہے۔ استاد کو چاہیئے کہ بچّوں کے املا پر پوری توجہ دے اور اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ جب تک بچے ایک سورۃ کو اس کے اعراب اور کتابت کے لحاظ سے اچھی طرح حفظ نہ کرلیں اس وقت تک دوسری سورۃ شروع نہ کرے۔

اُجرت کی ادائیگی

طلبا کے والدین کے لیے لازمی ہے کہ وہ استاد کی اُجرت کی ادائیگی کا انتظام کریں۔ اگر بچّے کا باپ نہ ہو تو اس کی جگہ اس کا ولی یا وصی یہ کام سرانجام دے۔ اگر استاد کو اس کی ادائیگی بچے کے مال سے نہیں ہوتی بلکہ وہ شخص کرتا ہے جس کی کفالت میں بچہ رہتا ہے تو اس پر بھی لازمی ہے کہ وہ استاد کے لیے ویسی ہی سہولت بہم پہنچائے جیسے کہ اس کا باپ کرتا۔ اگر یہ ادائیگی بچّے کے مال سے ہوتی ہے تو جب تک اس بات کا اطمینان نہ ہو جائے کہ استاد نے ایک سورۃ کو جیساکہ آپ سمجھتے ہیں حفظ کرا دیا ہے اس وقت تک استاد کی ادائیگی جائز نہیں۔ اور اگر آپ بچّے کے مال سے ادا کر رہے ہیں تو اس پر بھی یہی حکم وارد ہوتا ہے[1]

---

[1] گویا اگر ادائیگی بچّے کے مال سے کی جائے تو اس پر یہ مزید شرط عائد کر دی گئی ہے کہ اس بات کی جانچ پڑتال کرلی جائے کہ بچّے نے سورۃ کو اچھی طرح حفظ کرلیا ہے ادائیگی اس کے بعد کی جائے۔ اگر ادائیگی والدیا اس کے وصی یعنی گارڈین کے مال سے کی جارہی ہے تو اتنی سخت جانچ پڑتال کی ضرورت نہیں۔

ایم ڈبلیو گنڈور۔ لیکچرار فیڈرل کالج۔ برٹو روڈ کراچی

خلیفہ کے تعلقات مسلمانوں سے

علاّمہ ماوردی کے نظریہ دوطرفہ عقد کی روشنی میں

دوطرفہ عقد کی اصطلاح اگرچہ علاّمہ ماوردی نے استعمال نہیں کی ہے لیکن عقد و معاہدہ کی جو شکل اس نے اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں بیان کی ہے۔ اس کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے خدا بخش بہاری نے یہ اصطلاح اپنی کتاب (POLITIES in ISLAM) میں استعمال کی ہے۔ علم السیاسیات میں یہ اصطلاح تشریح طلب ہے۔

بقول گلکرائسٹ:۔ "دراصل دو آدمیوں کے باہمی معاملہ کو عقد کہتے ہیں جس کی وجہ سے ان دونوں پر کچھ فرائض اور حقوق عاید ہوتے ہیں۔ اور ایک خاص نصب العین کے تحت ان کی راہ عمل اور باہمی طریق کار متعین ہوجاتا ہے۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ جب ایک فریق اس باہمی معاہدہ یا عقد کی خلاف ورزی کرے گا یا اس شرائط کو پورا نہ کرے گا تو وہ عہد خود بخود ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ دونوں فریق ان مذکورہ شرائط اور باہمی حقوق و فرائض سے بری الذمہ ہوجائیں گے (PRINCIPAL of POLITICAL SCIRNCE)

یونانی مفکرین میں بھی ہمیں حکومات کے نظریے ملتے ہیں۔ مگر ان کے نظریات اس قدر جانبدار اور ترجیحانہ ہیں کہ انھوں نے یا منصفانہ اور ظالمانہ صورت اختیار کرلی ہے۔ بلنچلی

کہتا ہے کہ "یونانی سلطنت کو خود سلطنت کی غرض وغایت تصوّر کرتے تھے۔ سلطنت ان کے نزدیک اصل تھی۔ اور جمہور اس کے تحت اجزاء، ہر فرد سلطنت کا خدمت گذار تھا۔ سلطنت افراد کی خدمت گذاری نہیں تھی"۔

مشہور یونانی فلسفی افلاطون معاشرہ میں مختلف طبقوں کا قائل تھا جو باہم متفاوت درجات رکھتے ہیں۔ ان میں وہ آخری طبقہ مزدوروں اور مفلسوں کا قرار دیتا ہے۔ اور ان محنت کش لوگوں کو چوپایوں کی طرح قرار دیتا ہے۔ اور کہتا ہے "ادنیٰ طبقہ کو اعلیٰ طبقہ کی اطاعت کرنی چاہیئے۔ (REPUBLIC)

دوسری جانب یونانی فلسفی ارسطو ہے جو اونچے طبقے کے لائق وفائق اشخاص کی حکومت یعنی (ARISTOCRACY) کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی شہری کی کوئی ہستی نہیں ہے، ہر شخص سلطنت کا جزو ہے اور اس کے تابع ہے۔ گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ شہری کی اپنی کوئی انفرادیت ہے۔ اور آگے چل کر کہتا ہے کہ "رعیت زبردست غلام ہے جو انصاف کے سایہ میں رہتی ہے (ARISTOTLE AND HIS PHILOSOPHY)

اقرونِ وسطیٰ میں بعض ایسے ستمرو شہنشاہ گذرے ہیں۔ جنھوں نے دعویٰ کیا کہ "انھیں حکومت کرنے کا حق خدا تعالیٰ سے حاصل ہوا ہے۔ کوئی ان کو تخت سے معزول نہیں کرسکتا یہی نظریہ آگے چل کر حق نیابت الٰہی کے نام سے موسوم ہوا۔ دوسری جانب پاپائیت نے بھی اس آسمانی حق بادشاہت کو عرصہ دراز تک استعمال کیا۔ پاپائے روم کا بھی یہی دعویٰ تھا کہ وہ زمین پر خدا تعالیٰ کا جانشین ہے۔ اس کے حلال وحرام کا حکم صادر کرنے، لوگوں کے گناہ معاف کرنے کفارہ قبول کرنے اور سزا دینے کا حق حاصل ہے۔ اس کی آواز خدائی آواز ہے۔ وہی قانون ساز ہے اور صرف خدا تعالیٰ کے آگے جوابدہ ہے۔ یہی گویا حکومتِ الٰہیہ یعنی (THEOCRACY) تھی۔

اس کے بعد تین مشہور یوروپی مفکّرین۔ ہابس، لاک، روسو نے دنیا کے سامنے یہ

نظریۂ معاہدۂ عمرانی پیش کیا۔ ہابس کا نظریہ یہ تھا کہ جب خود غرضیوں کو تصادم سے لوگ عاجز آ گئے تو انھوں نے باہمی معاہدہ کر کے اپنی قوتوں کو ایک اقتدار اعلیٰ کے ہاتھ میں دے دیا۔ اس کا نظریہ درحقیقت ٹیوڈر بادشاہوں کی طرفداری میں تھا۔ تاکہ انھیں حق بجانب ثابت کیا جا سکے۔ اس طرح اس نے عوام اور حکومت کے معاملہ کو خلط ملط کر دیا۔ اس کے بعد لاک نے یہ نظریہ پیش کیا کہ مملکت کے قیام سے پہلے کوئی قانون نہیں تھا۔ بعد ضروریات سے مجبور ہو کر لوگوں نے باہمی معاہدہ کر لیا کہ چند مطالبات سے دستبردار ہو کر مل جل کر زندگی بسر کریں۔ اسی طرح اس نے بادشاہت کے خلاف نظریہ قائم کر کے پارلیمان (Parliament) کی تائید کی مگر اس نظریہ کے مطابق انسانی فطری حالت میں بالکل آرام سے تھا۔ لوگ آزادانہ امن کی زندگی گزارتے تھے۔ مگر لوگوں کی حرص کی وجہ سے یہ عہد زریں ختم ہو گیا پھر اس نے جو حکومت کا نظریہ پیش کیا ہے وہ صرف عاملانہ اور تنفیدی اختیارات کی حامل ہے نہ کہ قانون سازی کی۔ اسی نظریہ سے متاثر ہو کر فرانس میں انقلاب برپا ہوا۔ کانٹ مشہور جرمن فلسفی کے شاگرد رشید فیشتے نے اپنے نظریہ عمرانی میں فرد کو معاشرہ اور ریاست میں بہت ہی زیادہ اہمیت دی ہے جس کی وجہ سے اسے ہر آن بغاوت و انقلاب برپا کرنے کا حق مل گیا ہے۔ ہم اگر ان مذکورہ بالا نظریات پر غور کریں تو یہ سب اپنی جگہ ناقص اور غیر متوازن نظر آئیں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام نظریات جانبدارانہ طریقہ پر وضع کیے گئے ہیں۔ وہ عوام اور حکومت میں کسی ایک فریق کے ساتھ دینا چاہتے ہیں اور اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے فرضی شکلیں قائم کرتے ہیں۔

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ یہ صرف اسلام ہے جس نے راعی اور رعایا کے مابین مکمل توازن قائم کیا ہے اور کسی کی طرفداری نہیں کی ہے۔ اگر سیاسی اصطلاح استعمال کریں تو اس خصوصیت کو ہم ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں کہ اسلام نے "کلی مطلق العنانیت" اور "کلی جمہوریت عامہ" کے مابین توازن ملحوظ رکھا۔ یہ آئینی مقتدر اعلیٰ کو تسلیم کرتا ہے۔

مگر مقننہ وعاملہ کو حکومت کے امور میں کافی آزادی دیتا ہے۔ اس طرح یہ بغاوت وانقلاب اور جبری اطاعت کی درمیانی راہ اختیار کرتا ہے۔ درحقیقت اسلام کے نظریہ کی اکملیت کا راز یہ ہے کہ اس کا پیش کردہ راعی ورعایا کا باہمی معاہدہ خدا تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ ہے اور اس کی وحی کے عین مطابق ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

"ولقد ارسلنا بالبینت وانزلنا معھم الکتب والمیزان لیقوم الناس بالقسط - (قرآن)

ان کے ہمراہ کتاب اور میزان عدل بھی اتاری تاکہ لوگ نقطۂ عدل پر قائم رہیں۔

اسلام میں راعی اور رعایا کے باہمی تعلقات اس آیت سے واضح ہیں :-

ھوالذی جعلکم خلائف الارض ورفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلوکم فی ما اتاکم (قرآن)

وہی ہے جس نے تمھیں زمین پر اپنا خلیفہ بنایا۔ اور بعض کو بعض پر بلند درجے عطا کیے تاکہ جو کچھ تمھیں عطا کیا ہے۔ اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

مذکورہ آیت میں خلافت کا حقدار آں حضرت صلعم کے بعد امت محمدیہ کو قرار دیا ہے اور "رفع بعضکم فوق درجات"، نیز "فضل بعضکم علی بعض" سے ظاہر کیا گیا ہے کہ امامت پیشوائی اور سیادت وقیادت اعلیٰ صلاحیتوں پر موقوف ہے۔

مگر دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل صلاحیت تقویٰ ہے۔ آیت "ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم" (قرآن)

خدا تعالیٰ کے نزدیک بزرگ تر وہ ہے۔ جو زیادہ متقی ہے۔

"اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم"

اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو۔ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اپنے صاحب امر کی اطاعت کرو۔

اس قسم کی آیات میں ایک مرکزی قوت کی ضرورت پہ زور دیا گیا ہے۔ بقول ٹی۔آرنلڈ:۔

جماعت اور امام، یہ دو لفظ اسلام کے پورے سیاسی نظام کی روح ہے

اسلام کا یہ سیاسی یا حکومتی معاہدہ تین درجوں میں بیان کیا جا سکتا ہے:۔

(۱) پوری اُمت اس امر پہ رضامند ہو کہ وہ اپنے حقِ خلافت کو ایک مرکزی قوت کے سپرد کر دے۔

(۲) کسی ایک شخص کو اپنا امیر یا امام بنانے پر متفق ہو جائے

(۳) اس تجویز کو قبول کرنے کے بعد ایک امام کو چُن لیں۔ تو اس کے ساتھ عقد یا عہد و پیمان کیا جائے۔

خلافتِ ارض کے حقدار بے شک تمام مسلمان ہیں مگر سب افراد بیک وقت حکومت نہیں کر سکتے۔ اس کا قابلِ عمل طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ وہ جماعت بن کر رہیں اور اپنی مرضی سے ایک لائق اور قابلِ اعتماد شخص کو ایسا نمائندہ یا امام چُن لیں اور اس سے معاہدہ کر کے حقوق و اختیارات کو آپس میں تقسیم کر لیں۔

دورِ اول میں یہ معاہدہ خلیفہ سے لیا جاتا تھا۔ اور دونوں جانب سے شرائط طے ہوتے تھے۔ جس کا پورا کرنا فریقِ ثانی کے ایفائے عہد پر مبنی تھا۔ امت امام یا خلیفہ کے ہاتھ پر بیعت کر کے یہ عقد کرتی جس کو سب سے پہلے آنحضرت صلعم نے پیش کیا اور پھر صحابہ کرامؓ نے اس پر عمل کیا۔ بعض اوقات حلفیہ عہد بھی کافی ہوتا تھا۔

بیعت دراصل ایک آئینی عہد ہے جس کا تعلق عوام اور امام سے ہے اور جس کے بغیر ریاست عامہ کے رئیس عام کا انتخاب قانونی تقرر کی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ بیعت عملی سیاست کے دائرہ میں قطعی سند ہے جس کی رُو سے عوام امام کی نصرت و اطاعت کا عہد کرتے ہیں۔ اور امام اور عوام کے سامنے اچھے طرز پر حکومت چلانے کا وعدہ کرتا ہے۔

بیعت کے دو آئینی درجے ہیں:۔

پہلے درجے پر اسلامی ریاست کے اول درجے کے قابل اعتماد اصحاب یعنی اسباب حل وعقد بیعت کرتے ہیں۔ یہ محدود بیعت ہے مگر قانون کی نظر میں بے حد موثر سمجھی جاتی ہے۔
دوسرے درجے پر بیعت عامہ برسرِ عمل آتی ہے۔ اس صورت میں عوام عہد میں پیش قدمی کرتے ہیں۔ آخر میں امام عوام کی موجودگی میں اس عہد کو مکمل کردیتا ہے اور اس طرح یہ عہد دو طرفہ عقد بن کر ایک معاہدہ اجتماعی کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ یہ معاہدہ وجودی اور ایک محسوس شے ہے۔ ہبس، لاک، روسو کے معاہدہ عمرانی کی طرح محض ذہنی اور تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق ریاست عامہ کے عملی اور حکمت عملی سے ہے وہ ایک واقع کی طرح وجود میں آتا ہے اور فوراً اپنا اثر اجتماعی نظام پر ڈالتا ہے۔
انتخاب کے بعد خلیفہ یا امام پر کئی ذمہ داریاں اور فرائض عائد ہوجاتے ہیں۔ علامہ ماوردی نے خلیفہ کے دس فرائض بیان کیے ہیں:۔

(۱) دین اسلام کے اصول کو بلند و بالا کرنا۔
(۲) نزاعات و مقدمات کا فیصل کرنا
(۳) ممالک اسلامیہ کی حفاظت کرنا۔
(۴) حدود سیاست و تعزیرات جاری کرنا۔
(۵) سرحدی علاقوں میں تحفظ کے لیے سامانِ حرب فراہم کرنا اور سپاہ رکھنا۔
(۶) ان لوگوں سے جہاد کرنا جو قبول اسلام سے انکار کریں۔ یا بحیثیت ذمی اطاعت پر راضی ہوں۔
(۷) حسب احکام شریعت محاصل لگانا
(۸) بیت المال سے سالانہ وظیفہ تقسیم کرنا۔
(۹) مختلف اضلاع میں بندوبست محاصل و نظم و نسق ملکی کے لیے معتمد اشخاص اور مشیر مقرر کرنا۔

(۱۰) کاروبار سلطنت کی نگرانی کرنا اور بچشم خود حالات کی نگرانی کرنا۔

علامہ ماوردی لکھتے ہیں کہ جب امام نے مذکورہ بالا فرائض کی بجا آوری کر لی تو اب امت پر واجب ہے کہ جب تک خلیفہ کی حالت میں تغیر نہ ہو وہ اس کی اطاعت و نصرت کرے۔
گویا ان فرائض میں سے کسی کو پورا نہ کیا تو وہ عہد ٹوٹ جائے گا جو امامت سے ہوا تھا۔ اس کے آگے رقمطراز ہیں:۔
"اگر ان دونوں باتوں سے ایک بھی خلیفہ میں پیدا ہو جائے تو وہ امامت سے خارج ہو جائے گا۔ پہلی بات اس کے اخلاق (عدالت) کی خرابی، دوسرے نقص جسمانی،
عدالت میں خرابی پیدا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فاسق ہو جائے۔ یعنی خواہش نفسانی کا اتباع کرے یا ممنوعات شرعیہ کا ارتکاب کرے۔ یہ ایسا فسق ہے جس کی وجہ سے کوئی شخص نہ امام بن سکتا ہے۔ جب کسی امام پر یہ حالت طاری ہو جائے گی تو وہ امامت سے خارج ہو جائے گا۔

امام راغب اصفہانی نے بھی اس نکتہ کو ایک دوسرے پیرائے میں بہت عمدہ طریقہ سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "جو شخص اپنی ذات کی سیاست کے لیے اہل نہیں وہ دوسروں کی سیاست کا بھی اہل نہیں ہو سکتا۔"
عقل بھی اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ جس شخص کو انسانوں کے انبوہِ کثیر کے مصالح عامہ کی تکمیل کے لیے اعلیٰ ذمہ دارانہ منصب سپرد کیا جائے اس کو سب سے بہتر اور اصلح ہونا چاہئے اور جو شخص اپنے نفس پر ضبط نہیں رکھ سکتا اس سے کیا توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ریاست عامہ کے نظام کو احسن طریق سے چلا سکے۔
درحقیقت اسلام میں امام کی اطاعت محدود و مشروط ہے یعنی جب تک اس کے احکام اصولِ دین کے موافق رہیں اور قرآن و سنت کی صریح خلاف ورزی پر مبنی نہ ہوں۔ تو اس

وقت اس کے احکام کی اطاعت اور اس کے اوامر کا نفاذ ضروری ہے۔ اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے :۔

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم۔

جب وہ امام ایسا حکم دے جو قرآن و سنت کی نصوص کے صریح خلاف ہو تو اس وقت اس کی اطاعت قطعی واجب نہیں۔ چنانچہ آں حضرت صلعم نے فرمایا :۔

"لاطاعۃ لمخلوق لمعصیۃ الخالق (حدیث)

"یعنی نہیں اطاعت کرو مخلوق کی جس کو خالق کی معصیت ہو۔"

یہی چیز ہے جس کی طرف حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے اپنے پہلے خطبہ میں ارشاد فرمایا تھا کہ اگر میں اچھے اصولوں پر قائم رہوں تو میری نصرت و امداد پر کمربستہ رہو۔ اور اگر بُرا طریقِ عمل اختیار کروں تو مجھے سیدھا کردو۔ اگر میں اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول صلعم کی اطاعت کروں، تو تم میری اطاعت کرو۔ اور اگر ایسا نہ کروں تو تم میری ہدایات کی تعمیل سے انکار کر سکتے ہو۔[۵]

یہ تھے امارت و اطاعت کے زریں اصول جن کی تعلیم حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم نے اپنے عہدِ خلافت میں روزِ اول سے امت کو دینا شروع کر دیا تھا۔ آں حضرت صلعم نے اور آپ کے خلفائے راشدین اپنے مطلق العنان اختیارات کا دعویٰ کبھی نہیں کیا۔ ڈی آرنلڈ نے جو مطلق العنان خلافت کا نظریہ پیش کیا ہے وہ غلط تاویل کا نتیجہ ہے اس نے یا تو بیعت کے الفاظ کو غلط تعبیر کیا ہے یا بنو امیہ اور بنو عباس وغیرہ کی خلافت کو پیش نظر رکھا ہے۔

اسلام میں خلیفہ حاکم نہیں ہوتا، بلکہ خدا کی طرف سے ایک محاسب اور نگران کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے سب انسان برابر ہیں۔ کسی انسان کو دوسرے انسان پر

---

۵ (صدیق اکبر۔ سعید اکبر آبادی)

حکومت کرنے کا حق حاصل ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفہ کو اسلامی تعلیمات کے مطابق دوسرے مسلمانوں پر کوئی ترجیحی درجہ حاصل نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کو اختیارات ہیں کہ اپنے آپ کو دوسروں سے برتر و اعلیٰ تصور کرے۔ بلکہ حریت فکر اور حقوق شہریت کے لحاظ سے وہ ایک عام شہری کی حیثیت رکھتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا :-

"میں بھی تمہاری طرح ایک رائے رکھتا ہوں۔ میں نہیں چاہتا کہ تم میری رائے اور خواہش کی پیروی کرو۔"[1]

درحقیقت خلیفہ حاکم نہیں ہوتا۔ بلکہ نائب اور امین کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ خدا تعالیٰ کی متعین کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے اپنے فرائض سرانجام دیتا ہے اور جن احکام کو وہ دوسروں پر نافذ کرتا ہے خود بھی ان کا اسی طرح پابند ہوتا ہے۔ وہ نہ مطلق العنان و آمر مطلق ہوتا ہے اور نہ اس کی زبان قانون ہوتی ہے۔ بلکہ اگر وہ خدا تعالیٰ کے بتائے ہوئے رستے سے ہٹ جائے تو امت کو حق حاصل ہے کہ اس کو سیدھے راستے پر لائے۔ وہ خدا تعالیٰ کے قوانین میں کسی قسم کا ردوبدل نہیں کر سکتا۔ البتہ اسلامی تعلیمات کو پیش نظر رکھتے ہوئے جزوی قوانین بنانے کا حق اسے حاصل ہے۔ مگر ان تمام امور میں بھی وہ امت سے مشورہ لینے کا پابند ہے۔

اس کے علاوہ خلیفہ اسلامی ریاست کے تمام امور میں اللہ تعالیٰ اور امتِ مسلمہ کے آگے جواب دہ ہے اور اسی وقت تک مسندِ قیادت پر فائز رہ سکتا ہے۔ جب تک کہ اس کو امت کا اعتماد حاصل ہے کہ وہ اس کو معزول کر دے یا اسے راہِ راست پر لائے۔ جیسا کہ خلیفہ اول و خلیفہ ثانی کے اول خطبات سے ظاہر ہے۔

آج کل کے بہت سے جمہوری ممالک میں نمائندگان کا انتخاب ایک معین مدت کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس مدت سے قبل ان کی معزولی کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا یعنی انتخاب کے بعد ان کو مجبور محض عضوِ معطل بنا کر رکھ دیا گیا ہے۔ اگر عوام کا نمائندہ انتخاب کے بعد

ان کی خواہشات کا احترام نہ کرے۔ اور حکومت کی گدی پر بیٹھتے ہی اس کا رخ بدل جائے۔ اور اس کے عوام کا اعتماد حاصل نہ رہے تو پھر بھی وہ اس جمہوریت کے طفیل ایک طویل مُدت کے لیے لوگوں کی گردنوں پر مسلط رہے گا۔

لیکن اسلام میں امارت و خلافت کی لازمی شرط اتباع شریعت ہے اور اسی ذریعہ سے وہ عوام کا اعتماد حاصل کر سکتا ہے۔ اسلام میں امتیاز و ترجیح کا سبب علم و عمل اور کتاب و سنت کا اتباع کامل ہے۔ اگر یہ نہیں تو اس پر اعتماد بھی نہیں۔ اس لیے اگر کوئی شخص امارت و خلافت کے منصب پر فائز ہونے کے بعد اسلام کے طریقے سے انحراف کرتا ہے اور امور دینی کے انتظام و انصرام میں کوتاہی کرتا ہے اور حکومت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد کو پورا نہیں کرتے تو امت کو اس کے معزول کرنے کا حق حاصل ہے۔

اس سلسلے میں حضرت معاذ بن جبل رضؓ کے وہ الفاظ کافی ہوں گے جو انھوں نے دربار روم میں تقریر کرتے ہوئے ارشاد فرمائے تھے کہ :۔

"ہمارا امیر ہماری طرح کا ایک آدمی ہوتا ہے۔ اگر وہ ہم میں کتاب و سنت کے مطابق عمل کرے تو اس کو ہم مسندِ خلافت پر برقرار رکھتے ہیں۔ ورنہ معزول کر دیتے ہیں" [1]

چونکہ ریاست کے عوام ایک آئینی معاہدہ اور دوطرفہ عقد یعنی بیعت کے ذریعہ اپنے اختیارات خلیفہ کی ذات میں مرکوز کر دیتے ہیں۔ لہٰذا خلیفہ آئینی حیثیت سے پوری امت کا نمائندہ ہوتا ہے۔ اور جب تک وہ حدودِ شریعت اور عوام کے جائز مطالبات کا احترام کرتا ہے اس وقت تک وہ واجب الاطاعت ہے اور پوری امت کی آئینی قوت کا حامل ہے۔ ورنہ بصورت دیگر عوام کو حق پہنچتا ہے کہ اس کو ہٹا کر امت میں سے کسی دوسرے اہل شخص کو اس منصب کے لیے منتخب کریں۔ علامہ ماوردی نے جو یہ کہا کہ :۔

---

[1] فتوح الشام

"اہل حل و عقد کسی ایک امام کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد تا وقتیکہ اس کے حال میں کوئی تغیر نہ ہو جائے اسے معزول نہیں کر سکتے۔" اس کا یہی مطلب ہے۔
قاضی عضد الدین نے اس مسئلہ کو بڑی عمدگی سے بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:۔
"قوم کو حق حاصل ہے کہ کسی سبب سے خلیفہ معزول کر دے۔ جبکہ مسلمانوں کے انتظامی معاملات اور امورِ دین کی تدابیر اس کے باعث خلل پذیر ہو جائیں جس طرح قوم کو ریاست کے انتظام اور ترقی کے لیے خلیفہ کا تقرر اور انتخاب کا حق بھی حاصل ہے۔" [1]

علامہ ماوردی اور دیگر علمائے اسلام نے اس حکومتی معاہدہ کو بقول روزنتھال ان معنوں میں استعمال کیا ہے کہ:۔
"اسلام کے احکام و قوانین اور ملک کے تاریخی و سیاسی حالات و واقعات میں مکمل ہم آہنگی پیدا کی جائے۔"
(MUSLIM POLITICAL ... MIDDLE AGE)

اسلام کا پیش کردہ نظریۂ معاہدہ باہمی خیالی یا تصوّراتی نہیں۔ بلکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے بعد کے امراء و خلفاء کی غلط تاویلات سے اگرچہ خلافت جو اصلیت سے نام بہا و تھی۔ کچھ مدّت باقی رہی اور انھوں نے لوگوں کے ذہن سے قرآن شریف کے اصل نظریئے عقد کو محو کر دیا جو امت اور خلیفہ کے رشتے کو بیان کرتا ہے۔ اور جسے علّامہ ماوردی نے دوطرفہ عقد کی حیثیت دی ہے۔ مگر قرآن و سنت میں اب بھی یہ نظریہ اپنے حقیقی رنگ و رُوپ اور اصل خد و خال میں موجود ہے اور خلافتِ راشدہ کا دَور اس کے قابلِ عمل واضح شہادت ہے۔

---

[1] مواقف شرح مواقف

امیر شکیب ارسلان
ترجمہ: رئیس احمد جعفری

موسیٰ بن نصیر اور طارق بن زیاد کے کارنامے

افریقہ میں جب عربوں کے قدم جم گئے تو بحر زقاق کو عبور کرنے کی فکر کرنے لگے جو افریقہ اور یورپ کے مابین حدِ فاصل ہے۔ یہ واقعہ ۹۱ھ کا ہے۔ اس زمانے میں افریقہ کی امارت خلیفہ کی طرف سے موسیٰ بن نصیر کو حاصل تھی۔ موسیٰ بن نصیر حجاز کے رہنے والے تھے، زمانہ عمر ابن الخطاب میں پیدا ہوئے۔ نشر عقیدۂ توحید کے لیے جہاد و پیکار کی محبت گویا ان کی گھٹی میں پڑی تھی[۱]۔

---

[۱] موسیٰ بن نصیر کا رشتۂ ولد لخم سے تھا، ان کی کنیت ابوعبدالرحمٰن تھی، ۱۹ھ میں بعہد حضرت عمر پیدا ہوئے۔ ابن خاکان کا قول ہے کہ موسیٰ عاقل اور کریم، شجاع اور متقی تھے۔ ان کا شمار تابعین میں ہوتا ہے تمیم داری سے انھوں نے روایت کی ہے۔
۸۹ھ میں ولایت افریقہ پر ولید بن عبدالملک کے حکم سے فائز ہوئے، یہی ہیں جنھوں نے حروب شدیدہ کے بعد بربر کو امن و ضبط کا خوگر بنایا۔ پھر جب انھوں نے مغرب اقصیٰ کا سارا علاقہ فتح کرلیا تو اپنے غلام طارق بن زیاد کو انیس ہزار سپاہ دے کر طنجہ کا گورنر بنا دیا۔ یہ لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور اب بڑی خوبی سے اسلام پر قائم تھے۔ بعض عربوں کو قرآن اور فرائضِ اسلام کی تعلیم دینے کے لیے موسیٰ اپنے افریقی صدر مقام یعنی تونس میں واپس آگیا۔ جملہ بلادِ مغرب دل و جان سے ان کے مطیع تھے۔ پھر کچھ عرصہ کے بعد موسیٰ نے طارق کو فتح اندلس پر مامور کیا۔ ۹۸ھ میں موسیٰ کا انتقال ہوا۔ فتح اندلس کے وقت یہ تہتّر سال کے

افریقہ کے غزوات میں جب انھوں نے حصہ لینا چاہا تو اس وقت ان کی عمر تیس[۵۱] کی تھی۔ دل میں ولولے اور امیدیں امنڈ رہی تھیں۔ اس زمانہ میں اسپین پر گوتھ قوم حاکم تھی جس کا سردار لذریق[۵۱] تھا۔ اس سرزمین سے فرانس کے بھی کچھ حصے ملحق تھے۔ مثلاً روسیلون[۵۲] ملا وغیرہ جو پراونس[۵۴] کے حصے تھے۔

ہسپانیہ میں ظاہری طور پر ہر چیز عروج پر تھی۔ خاص طور پر عمران و تہذیب، لیکن فساد اخلاق نے اس کے جسم کو کھوکھلا کر دیا تھا۔ جو بظاہر عظیم و جلیل تھی، چند سرفروشوں کے ہاتھ میں پکے ہوئے پھل کی طرح آ رہی، جن کے دل جوش پیکار سے لبریز تھے۔ اور جن کا یہ اعتقاد تھا کہ اللہ نے انھیں ہدایتِ بشر کے لیے بھیجا ہے۔

موسیٰ نے پہلا تجربہ اس مملکت پر حملہ آور ہونے کا یوں کیا کہ بربروں کا ایک دستہ طریفہ[۵۵] کی طرف غارت گری کے لیے بھیجا، یہ لوگ کامیاب و کامران واپس آئے۔ اندرون ملک میں ان کی کوئی مزاحمت نہیں ہوئی۔ اس واقعہ سے موسیٰ کا عزم اور پختہ ہوگیا، دوسرے سال یعنی ۷۱۱ء میں ایک بڑی جرار فوج جو بارہ ہزار جنگ جو بہادروں پر مشتمل تھی، اور جس میں اکثریت بربر کی تھی طارق بن زیاد کی سرکردگی میں روانہ کی، یہ مہم بھی کامیاب ہوئی۔ طارق کا چھوٹا سا لشکر دشمن کے پورے متحدہ فوجی طاقت پر غالب رہا۔ اس جنگ میں لذریق کام آیا اور اس کا سر دمشق میں خلیفہ کو بھیج دیا گیا[۵۶]۔ اور

---

۵۱ (Rodrigue) عرب اس کا تلفظ لذریق سے کرتے ہیں۔ یہ لڑتا ہوا میدان جنگ میں مارا گیا۔ اس کا سر کاٹ کر خلیفہ کی خدمت میں بھیج دیا گیا۔ اخبار مجموعہ کی روایت ہے کہ میدان جنگ سے یہ غائب ہو گیا اور پھر پتہ نہیں چلا کہ کہاں گیا؟ مسلمانوں نے قبضہ میں اس کا سفید گھوڑا آیا۔

۵۲ (Roussillon)

۵۳ (Languedoc)

۵۴ (Provence)

۵۵ (Tarifa)

۵۶ ایک روایت یہ بھی ہے کہ لذریق مردہ یا زندہ کسی حالت میں بھی ہاتھ نہیں آیا۔

ایک سال سے کم مدت میں طارق نے قرطبہ اور طلیطلہ کو مکمل طور پر فتح کر لیا۔ عرب مؤرخین میں سے ایک کا بیان ہے کہ دمشق پر رعب ڈالنے کے لیے طارق نے کچھ قیدیوں کو قتل کرا دیا، یہ طارق[ل] وہی ہے جس کے نام سے ایک پہاڑی جبرالٹر یعنی جبل الطارق مشہور ہے۔

اندلس کے جہاد میں مسلمانوں نے دین و دنیا دونوں کی بھلائی دیکھی۔ یعنی ایک طرف سوادِ مسلمین میں اضافہ ہوا دوسری طرف اس معرکہ آرائی نے جنت واجب کر دی۔ اور اگر کچھ مسلمان ایسے تھے جنھیں فکرِ آخرت نہ تھی تو بھی وہ اس لیے جنگ میں شریک ہو گئے کہ ایک سرسبز و شاداب قطعۂ ارض تھا، جہاں ہر وہ چیز موجود تھی جس سے نفس راحت پا سکتا اور آنکھ لذت حاصل کر سکتی ہے۔ چنانچہ اس فتح نے مقاصد دنیا و اُخریٰ دونوں پورے کر دیے۔

ایک بات جس میں کوئی نزاع نہیں ہے یہ ہے کہ اندلس میں طارق کی فوری کامیابی میں یہودیوں کا ہاتھ بھی تھا، یہ بہ تعداد کثیر اسپین میں آباد تھے، اور عیسائی ان پر نہایت ہولناک اور ننگِ انسانیت مظالم کرتے تھے۔ عرب حملہ آوروں کی صورت میں یہودیوں کو ایسے بھائی مل گئے جو انھیں ظلم کے پنجہ سے چھڑا سکتے اور ان کا انتقام لے سکتے تھے[۲ھ]

[۱ھ] طارق بن زیاد ایک بربر جنگی قیدی تھا۔ موسیٰ بن نصیر نے اسے اپنا غلام بنا لیا تھا۔ بعد میں طارق طنجہ اور مغرب اقصیٰ کا گورنر بن گیا۔ یہ واقعہ ۸۵ھ کا ہے۔ اس زمانہ تک مغرب اقصیٰ میں اسلام پورے طور پر پھیل چکا تھا۔ (ابن عذاری)

[۲ھ] ۶۱۶ء میں کلیسا کی طرف سے بادشاہ سیس بوت (Sisebut) کے زمانہ میں یہودیوں کو ایک سال کی مہلت دی گئی کہ وہ عیسائی مذہب قبول کر لیں۔ اگر اس مدت کے بعد وہ عیسائی نہ بنے تو ان کا مال ضبط کر لیا جائے گا، سو کوڑے ہر شخص کو مارے جائیں گے اور جلاوطن کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اس اعلان کی دہشت سے ۹۰ ہزار یہودیوں کو عیسائی بنا دیا۔ لیکن مذہب کی یہ تبدیلی صرف ظاہری تھی۔ پوشیدہ طور پر یہ لوگ اپنی اولاد کا ختنہ بھی کرتے تھے

(باقی صفحہ ۹۰ پر)

موسیٰ بن نصیر کو جب یہ خبر ملی کہ طارق نے اندلس فتح کر لیا ہے تو اس کے دل میں یہ ترنگ اٹھی کہ اس فتح میں میرا بھی حصہ ہونا چاہیئے۔ چنانچہ عرب و بربر کا ایک جیش گراں لے کر وہ اندلس

(بقیہ صفحہ ۵۹) اور دین موسیٰ پر عمل بھی۔ اس کا توڑ راہبوں کی چوتھی مجلس نے جو طلیطلہ میں ہوئی تھی یہ کیا کہ یہودی اپنے بچوں کو کلیسا کے حوالے کر دیں تا کہ ان کی صحیح عیسائی فضا میں تربیت کی جا سکے۔ اس کے بعد راہبوں کی چھٹی مجلس نے کچھ اور پابندیاں عاید کیں۔ لیکن ان دشواریوں کو سہتے ہوئے بھی یہودی اپنے مذہب پر قائم رہے۔ اسی سال تک پیہم اور مسلسل عیسائی آبادی انھیں طرح طرح اذیتیں دیتی رہی۔ آخر یہ آمادۂ بغاوت ہو گئے۔ اس کے بعد راہبوں کی مجلس نے فیصلہ کیا کہ تمام یہودیوں کو غلام بنا لیا۔ اور ان کی جمیع املاک ضبط کر لی جائیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے یہودی خود اپنے غلاموں کے غلام بننے پر مجبور ہو گئے۔ ان غلام یہودیوں کے لیے بھی یہ طے پایا کہ ان کا جو بچہ ساتویں سال میں قدم رکھے وہ کلیسا کے حوالے کر دیا جائے۔ تا کہ اس کی عیسائی فضا میں پرورش ہو سکے۔ ایک اور حکم یہ نافذ ہوا کہ کوئی یہودی کسی یہودی عورت سے شادی نہیں کر سکتا بلکہ غلام بننے کے بعد ہر یہودی کے لیے لازم قرار پایا کہ وہ مسیحی باندی سے شادی کرے۔ اور ہر یہودی باندی کے لیے یہ لازم ہو گیا کہ وہ کسی عیسائی غلام سے شادی کرے۔ مذکورہ عبارت ڈوزی (Dozy) مشہور ولندیزی مستشرق کی کتاب سے لی گئی ہے۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے:-

مسلمانوں نے جب ہسپانیہ کو فتح کیا تو یہودی دردناک عذاب میں مبتلا تھے۔ مسلمانوں نے انھیں غلامی کے پنجے سے چھڑایا۔ ان کے لیے حریت تامہ کا اعلان کیا۔ انھیں اجازت دی گئی کہ اپنے شعائر دینی پر عمل کریں۔ یہی وجہ تھی کہ ہسپانیہ کے تمام یہودی غلام اور درماندہ لوگ اسلام کے سب سے بڑے انصار بن گئے۔

[1] نفح الطیب میں ہے کہ رجب ۹۳ھ میں موسیٰ افریقہ سے اندلس روانہ ہوئے اور افریقہ کی امارت اپنے بڑے بیٹے عبداللہ کے حوالے کر دی۔

اس کے ساتھ ایک صحابی بھی تھے جن کی عمر سو سال کی تھی۔ اور بہت سے لوگ تھے، جو ابنائے صحابہ تھے۔

موسیٰ نے جو راستہ اختیار کیا وہ اس کے غلام طارق کے راستہ سے مختلف تھا۔ چنانچہ موسیٰ نے شہر مارِدہ[۱] و سرقسطہ[۲] فتح کرتا ہوا آگے بڑھا، اس کی فوج میں پیدل کم اور سوار زیادہ تھے۔ پیچھے پیچھے خچروں پر رسد آرہی تھی۔ مورخین عرب اس بات میں کہ موسیٰ بن نصیر جہاد کرتا ہوا سرزمین فرانس تک پہنچ گیا، ناربون میں اس نے ایک کلیسا میں چاندی کی

---

[۱] نفح الطیب میں ہے کہ اصاغر صحابہ میں سے جو صحابی اندلس میں داخل ہوئے تھے ان کا نام منذر تھا۔ جو تابعی اندلس میں داخل ہوئے تھے وہ تین تھے۔ (۱) امیر موسیٰ بن نصیر (۲) علی بن رباح اللخمی (۳) حیات بن رجا رتیمی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ تیسرے تابعی حنش صنعانی تھے۔ ان کا سرقسطہ میں انتقال ہوا، وہیں ان کی قبر بنی، جس نے زیارت گاہ کی صورت اختیار کرلی۔

[۲] (Manida)

[۳] اس شہر کا اصل نام سالدوبہ تھا۔ رومیوں کے زمانہ میں بادشاہ اگسٹس (Caesar Augusta) یعنی سیزر آگسٹس اس کا نام پڑ گیا۔ عربوں نے اسے سرقسطہ بنا لیا۔ ۱۹۳۰ء میں ان سطور کا راقم جون کے آخر میں اس شہر میں پہنچا اور یہاں کے آثار دیکھے جن میں خاص طور پر قابل ذکر قصر جعفریہ ہے، جو ابو جعفر احمد کی طرف منسوب ہے۔ یہ گیارھویں صدی عیسوی میں تعمیر ہوا تھا۔ اس کی جامع مسجد اب تک محفوظ ہے جو اب کلیسا میں تبدیل ہو چکی ہے اس کے دروازوں اور دیواروں پر عربی صنعت کے نمونے اب بھی موجود ہیں۔ اس کلیسا کا ایک گنبد ہے جو زرد تانبے کا بنا ہوا ہے۔ اس کا بنانے والا عربی انجینئر رامی تھا۔ یہاں ایسی ایسی ہیں جنھیں دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ فی الحال اس کی آبادی ایک لاکھ دس ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔ یہاں کے لوگوں کی زبان پر بعض عربی الفاظ اب بھی ہیں۔

سات منقش تماثیل پائیں ۔ اسی طرح فرقسٹونہ میں کلیسا سینٹ ماری میں چاندی کے سات بڑے بڑے ستون اسے ملے ۵ا

عرب فرانس کو ارض کبیرہ کے نام سے یاد کرتے ہیں، اور اس سے ان کی مراد وہ تمام قطعات ارض ہیں جو کوہ بیرانہ (جنھیں عرب البرانس کہتے ہیں) کوہ آلپس او قیانوس اور نہر البا اور مملکت روم کے مابین واقع ہیں ۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ بلاد شارل مارل اور اس کے بیٹے ببین ۵۳ اور خاص طور پر شارلیمان ۵۴ کے زمانہ تک فرانسیسی ہی تھے ۔ اس مملکت میں جو قومیں پھیلی ہوئی تھیں ان میں متعدد زبانیں رائج تھیں، جیسا کہ عرب مورخین کہتے ہیں، جس چیز نے عیسائیوں کو حیران و پریشان کر دیا تھا وہ یہ تھی کہ ایک ہی وقت میں ان کے دشمن (مسلمان) ہر جگہ پہنچ جاتے تھے ان کا طریقہ فتح یہ تھا کہ جب کوئی شہر ہتھیار ڈال دیتا اور دروازہ کھول دیتا تو اس کے باشندوں پر کسی طرح کی زیادتی نہ کرتے ۔ نہ ان کے مال میں ہاتھ لگاتے، نہ ان کے دینی معاملات میں کسی طرح کی دخل اندازی کرتے ۔

۵ا ابن حیان کی روایت ہے کہ سانت ماری (سینٹ میری) کے گرجا میں خالص چاندی کے سات بڑے بڑے ستون جو شاید ہی کسی نے دیکھے ہوں موجود تھے ۔ ان کے طول مفرد کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ انسان دونوں بازو پھیلا کر ایک نقرئی ستون کو اپنے گھیرے میں نہیں لا سکتا تھا۔

۵۲ chunle martal

۵۳ (PEPIN)

۵۴ یہ بڑا جنگجو بادشاہ تھا ۔ کئی معرکے اس نے سر کیے اس کی سکسنوں سے کئی لڑائیاں ہوئیں، آخر یہ قوم اس کی مطیع ہو گئی، اور مذہب مسیحی بھی اس نے قبول کر لیا ۔ قرون وسطیٰ کے مغربی بادشاہوں میں یہ بہت بڑا بادشاہ تھا ۔ شارلیمان نے عرصہ دراز تک مسلسل عربوں سے بحری اور بری جنگ جاری رکھی اور انھیں جزیرہ کارسیکا اور سٹوانیہ سے نکال دیا ۔

تحریر طنطاوی

ایک حاکم ایک عالم کی بارگاہ میں

ترجمہ: نعیم صدیقی اعظمی

مجھ سے میرے بزرگوں نے ایک چشم دید واقعہ بیان کیا کہ :-

۱۸۳۱ء کی ایک خوشگوار صبح تھی ۔ لوگ حسبِ معمول اپنے گھروں میں منہمک تھے کہ دمشق کے سب سے بڑے محلہ "حی المیدان" کے در و دیوار اس ہوش رُبا خبر سے گونج اُٹھے کہ حاکم وقت ابراہیم پاشا کے مشہور عالم شیخ سعید حلبی ان کے مستقر مسجد میں شرف نیاز حاصل کرنے آرہا ہے ۔

ابراہیم پاشا کی با جبروت شخصیت محتاج تعارف نہیں جس نے اپنے قوتِ بازو سے شام کو فتح کیا تھا اور اس کا بہت ہی ظالم فرماں روا تھا، اور جو بات کو سننے اور سمجھنے سے پہلے ہی تلوار بے نیام کر لیتا تھا ۔

اس جاں کاہ خبر سے "میدانوں" میں اضطراب و پریشانی کے آثار پیدا ہونے لگے ، باوجود اس کے کہ وہ دمشق کے مشہور شہسوار اور جاں باز تھے ، ایک دوسرے سے مشورہ کرنے لگے کہ اب کیا کرنا چاہیئے ، کیوں کہ وہ لوگ اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ شیخ سعید کے نزدیک دنیاداروں کا کوئی وزن نہیں ہے ۔ بنا بریں نہ تو وہ کسی بادشاہ کی تعظیم بجا لاتے ہیں ۔ معیاری انسان وہ تھا جس کا اندرون فضائل سے معمور ہو ، اور جس کا دل شمع ایمان سے منور ہو ۔ نیز جس کا ذہن و دماغ علم کی دولت سے مالامال ہو ۔ یہی وجہ تھی کہ جس کو ظاہر بین "بڑا" سمجھتے تھے شیخ جب اس کے باطن میں جھانکتے تو وہاں ویرانی کا دور دورہ ہوتا ۔

باشندگان "حی المیدان" کو اس کا مطلق کوئی خوف و اندیشہ لاحق نہ تھا کہ پاشا کی جانب سے شیخ

کو کوئی ضرر پہنچ سکتا ہے۔ کیوں کہ شیخ کا وقار اور اس کا جاہ و جلال جس کو ظاہر بین نگاہیں دیکھنے سے قاصر ہیں۔

اس بات کو محال سمجھتا تھا، بلکہ ان کا خوف و ڈر جو کچھ تھا وہ یہ کہ شیخ کی طرف سے پاشا کو کوئی گزند نہ پہنچ جائے جس کا نتیجہ ان کی تباہی کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

غرض انھوں نے پاشا کے شایان شان استقبال کی تیاریاں شروع کر دیں گذرگاہ پر بڑے بڑے پھاٹک بنائے اور ان کو جھنڈیوں سے آراستہ پیراستہ کیا، فتح و نصرت کے کلمات سے مزین کتبات آویزاں کیے گئے۔

بارے سپہر کو پاشا کی آمد آمد کا غلغلہ بلند ہوا، خدم و حشم کے ایک جم غفیر کے درمیان شاہی سواری نظر آئی یمین و یسار باڈی گارڈ اور حفاظتی دستہ تھا۔ اس شان و شوکت کے ساتھ دھیرے دھیرے جلوس شیخ سعید کی مسجد کے سامنے پہنچ گیا، مسجد کا دروازہ چونکہ قصیر القامت تھا اس لیے پاشا کو ایسا محسوس ہو رہا تھا جیسے وہ زبان حال سے اس سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہو۔

"یا تو تم بھی واپس چلے جاؤ یا اپنی اس "دنیا" کو واپس کر دو جیوں کہ تم خدا کے گھر میں ایک بشر خاضع کی حیثیت ہی سے داخل ہو سکتے ہو"

راوی کا بیان ہے کہ پاشا چند ثانیے متفکر رہا اور پھر اپنے اعوان و انصار کو دُور ہٹ جانے کا حکم صادر کیا، اس کے بعد خود تنہا پیادہ پا مسجد میں داخل ہوا ٹھیک اسی وقت شیخ ایک چٹائی پر بیر پھیلائے بیٹھے ہوئے تھے اور اُن کے منہ سے نصائح حکمتوں کے پھول جھڑ رہے تھے۔۔۔۔

اور جب انسان خدا سے ڈرتا ہے تو اس سے ہر چیز خوف کھاتی ہے، اس لئے کہ وہ جب بھی کسی بڑی شئے کو دیکھتا ہے تو اس کی نگاہ میں یہ تصور اس چیز کو نگاہوں سے گرا دیتا ہے، بلا شبہ "اللہ اکبر" کے کلمہ میں الٰہی راز نہاں ہیں۔ لیکن افسوس کہ لوگ عجمی ہو گئے ہیں، وہ اس کے صرف حروف کو بغیر اس کے معنی کی گہرائیوں تک پہنچے دہراتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مسلمان پر ضروری قرار دیا ہے کہ وہ اس کلمہ کو ہر روز کم از کم ۸۵ مرتبہ زبان سے ادا کرے اور اس طرح اذان میں ۳۰ مرتبہ سنے۔ یہ چیز اس کے دل

میں یہ تصور جاگزین کر دیتی ہے کہ دنیا میں کوئی بھی چیز بڑی نہیں اور جس شخص کو خدا کی معیت حاصل ہو جائے اسے کسی چیز کی پرواہ نہیں ہوتی، نہ بادشاہ کے خوف کی اور نہ مرض کے ڈر کی، پس اگر کوئی بندۂ مومن اس کلمہ کو اس کے معنی اور حقیقت کو سمجھ کر ادا کرے تو اسے کاہلی کبھی لاحق نہیں ہو سکتی۔"

"اے آقا! اگر اس کو بادشاہ قتل کر دے، مجلس کے کنارے بیٹھے ہوئے ایک شخص کی آواز بلند ہوئی۔

"سبحان اللہ" شیخ پوری طمانیت اور سکینت سے گویا ہوئے۔ "کیا مسلمان بھی قتل سے خوفزدہ ہوتا ہے یا موت کو ناپسند کرتا ہے؟

بیشک موت ایک سخت چیز ہے۔ اس لیے کہ وہ لذتوں کے خاتمہ اور دنیا کی ناکامی کا باعث ہے لیکن موت کا یہ تصور تو کافر کے نزدیک ہے جو دنیا سے لذت اندوز ہوتا ہے لیکن وہ لوگ جو اس دنیا میں ابدی زندگی کے لیے تیاری کرتے ہیں اور اس میں پابا رکاب سفر شخص کی طرح زندگی گذارتے ہیں۔ ان کے نزدیک موت کی کوئی حقیقت نہیں، وہ تو اسے حیاتِ نو سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہم نے اپنے اسلاف سے سُنا ہے کہ سب سے افضل شہید وہ ہے جو جابر حاکم کے سامنے سچی بات کر گزرے اور اس کی پاداش میں اسے قتل کر دیا جائے۔"

شیخ پاشا کے وجود سے بے خبر جو مجلس کے کنارے انتہائی نخوت و غرور کی حالت میں کھڑا تھا معارف و حکم کے دریا رواں کیے ہوئے تھے اچانک شیخ کی نظر اس پر پڑ گئی لیکن انھوں نے ایک عامی سے زیادہ اسے کوئی اہمیت نہ دی اور آپ کا چہرہ بشرہ پر کسی قسم کی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ صرف حسبِ معمول اشارہ سے اسے بیٹھ جانے کو کہا۔ پاشا "قہرِ درویش برجانِ درویش" کے مصداق بیٹھ جانے پر مجبور ہو گیا۔

پاشا نے اپنی نگاہ کو حاضرین مجلس میں گردش دے کر ان کا وہ جائزہ لیا، وہ اپنی اس گمشدہ تعظیم و تکریم کا متلاشی تھا، جس کا وہ توقع مند تھا کہ لوگ اس کی آمد سے سروقامت کھڑے ہو کر آداب شاہی

بجالائیں گے۔ شاید اسے معلوم نہ تھا کہ "یہ لوگ" اب "وہ" نہیں رہے، بلکہ شیخ کی نظر کیمیا اثر نے انھیں قبولیت و عرفانیت کی اتنی بلندیوں پر پہنچا دیا ہے جہاں سے وہ پوری دنیا پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال سکتے ہیں اور ہر چیز ان کی نگاہ میں انتہائی حقیر معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے وہ عظیم پاشا کو بھی صرف ایک چیونٹی ہی کے مانند سمجھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ چیونٹی کی کون پرواہ کرتا ہے۔

بالآخر پاشا کی نگاہ گھومتے گھومتے شیخ کے پَیر پر آکر رُک گئی جو اسی کی جانب پھیلا ہوا تھا، اس سے اس کے نخوت و غرور کو انتہائی ٹھیس پہنچی اور اسے اس نے اپنی ہتک متصوّر کیا۔ اس نے حاضرینِ مجلس پر نظر ڈالی کہ کیا کوئی اس جرأتِ رندانہ کے خلاف تلوار بے نیام کرتا ہے؟ اور بات سے تقرب حاصل کرنے کے لیے اسے کاٹ کر کیفرِ کردار کو پہنچاتا ہے؟ لیکن پاشا یہ سب اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھ رہا تھا۔ اور ابھی تک اس کی باطن وا نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے وہ اپنے محل سرائے اور تخت شاہی کو شیخ کی قیام گاہ اور چٹائی پر فوقیت دے رہا تھا اور اپنے اعوان و سپاہ کو شیخ کے تلامذہ کو نگاہ حقارت سے دیکھ رہا تھا۔ اُس وقت اس کی مثال بالکل ویسی ہی تھی جیسے لوگوں کے بیان کے مطابق کوئی ایک ہلاکت خیز توپ کے پاس سے گذرا جو اس کے مانند کے پاس لگی ہوئی تھی، اس نے اس پر انتہائی حقارت آمیز نگاہ ڈالتے ہوئے ازراہِ تمسخر کہا۔

"ارے تم کون جانور ہو؟ ہائے کتنی کمزور چیز ہے؟ دانت کہاں؟ اور جبڑے کدھر؟ وغیرہ وغیرہ یہ کہتے ہوئے اس کو ٹھوکر ماری اور وہ ایک دم دغ گئی، بالکل اسی طرح شیخ کے منہ سے توپ کا گولہ چھوٹ پڑا اور انھوں نے کہنا شروع کیا۔

"انسان کے اندر خدا کی صنعت کی عجیب و غریب نشانیاں ہیں۔ اس نے انسان کو ایک حیوان کی مانند پیدا کیا، لیکن اسی کے ایک فرشتہ اور شیطان بھی لگا دیا، پس جو شخص اس دنیا کی صرف دو لذتوں ہی میں مست ہو جائے۔ پیٹ اور خواہش نفسانی کی تسکین، تو وہی حیوان ہے۔ اور جو شخص برائیوں کا احساس ہی کھو دے وہ شیطان ہے، اور سانپ اور بچھو بھی اس سے اچھے ہیں کہ ان کا ٹھکانا مٹی ہے مگر انسان کا ٹھکانا دوزخ ہے۔ اور جو شخص زندگی کو اس طرح

گذارے جس طرح ایک طالب علم مدرسہ میں زندگی گذارتا ہے۔ اس میں کمال کے طریقوں کو سیکھتا ہے، تو وہی صحیح معنوں میں انسان ہے۔

یہ بھی عجائبات قدرت میں سے ہے کہ اس نے انسان کے ساتھ ایک فرشتہ بھی مقرر کر دیا ہے جو اس کو برائیوں میں مبتلا ہونے سے متنبہ کرتا رہتا ہے، اور اس کو صحیح راستہ پر چلاتا ہے۔

جنت صرف خواہش اور تمنا کرنے سے حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ کوشش اور علمی جدوجہد سے ملتی ہے، جیسے کوئی طالب علم اپنا پورا تعلیمی سال لہو ولعب میں کھودے اور بایں ہمہ کامیابی کی تمنا کرے تو کیا وہ کامیاب ہو جائے گا، یا کوئی شکاری اپنی بندوق کو پھینک دے اور جال نہ لگائے۔ اور پھر بھی شکار کے خواب دیکھے تو کیا اس کا خواب ہرن کا پیچھا کر کے اس کا شکار کریں گے یا مچھلی اپنے ساتھ نمک مرچ لا کر اس سے کہے گی کہ مجھے نوش فرمایئے۔"

"لیکن شیخ!" حاضرین میں سے ایک شخص نے سوال کیا۔ "دلوں میں قساوت پیدا ہو گئی ہے اس کا کیا علاج ہے؟"

شیخ نے سلسلہ کلام کی کڑیاں ملاتے ہوئے ارشاد فرمایا:۔

"بیشک شیطان انسان کو اس کا کمال محسوس کراتا ہے، لہٰذا نفس کو اپنی کوتاہیاں اور لغزشیں یاد دلاؤ۔ اور صحت کی حالت میں اسے مرض یاد کراؤ۔ ہم نے اپنے مشائخ سے سُنا ہے کہ جب قلب میں سختی پیدا ہو جائے تو اسپتال میں پہنچ جاؤ یا قبرستان کا رُخ کرو اور وہاں اپنے نفس کو مرض کا خوف دلاؤ اور موت کی یاد میں مبتلا کرو، جب تک مومن رجاو خوف کے درمیان رہتا ہے، تب تک اس کی حالت بہتر رہتی ہے اور جب یہ دونوں حالتیں ختم ہو جائیں تو وہیں وہ بہک جاتا ہے۔ اور ہم نے سنا ہے کہ بعض لوگ اپنے ہاتھ کو چراغ کی لو سے قریب کرتے تھے کہ اے نفس! جب تو اس معمولی آگ کو برداشت نہیں کر سکتا تو ہلاکت ہو تو آتشِ جہنم کی تاب برداشت کہاں سے لائے گا؟ مومن کے دل میں جب بھی شہوت نفسانی پیدا ہوتی ہے وہ اسے جنت کی لہروں سے بجھا دیتا ہے یا جہنم کی آگ اسے خاکستر کر دیتی ہے تو اسے راحت نصیب ہو جاتی ہے۔

اگر عقل نہ ہو تو انسان کی حیثیت کیا ہے؟ اور عقل بھی کس کام کی، اگر اس کے ساتھ دولت ایمان نہ ہو، بلاشبہ انسان کی آفرینش ایک قطرۂ نجس سے ہوئی اور اس کا انجام بھی ایک گندے لاشے پر ہوگا بادشاہ اس دنیا کی لذتوں کے نشہ میں سرمست ہے، اس کو اللہ کے مقابلہ میں اپنے ضعف و عجز کا احساس رکھنا چاہیے۔ خدا نے بڑے باجبروت بادشاہ نمرود کو اپنی سب سے ضعیف و حقیر مخلوق مچھر کے ذریعہ ہلاک کر دیا۔

"لہٰذا انسان کو اپنی اصل و انتہا کو نہ بھولنا چاہیے جو مٹی ہے"

شیخ کوہ آتش فشاں کی طرح پھٹے جا رہے تھے، اور بلا خوف لومۃ لائم حکمتوں اور نصیحتوں کو بیان کیئے جا رہے تھے۔ پاشا موصوف کی حالت بس اتنی ہی دیر میں ایک عظیم انقلاب رونما ہو گیا، جیسے پہلے وہ کسی صندوق میں بند تھا۔ پھر اس نے اپنی آنکھیں کھولیں تو بادِ نسیم کے خوشگوار جھونکے محسوس ہوئے تو گویا گھٹا ٹوپ تاریکیوں میں تھا۔ پس شیخ نے اس کے سامنے روشن آفتاب لا کر رکھ دیا۔ شدت تاثر سے پاشا دوزانو بیٹھ گیا اور اب وہ اپنے کو تمام حاضرین سے فروتر تصوّر کرنے لگا تھا۔

راوی کا بیان ہے کہ جب پاشا چلا گیا تو اس نے قصر شاہی سے ایک ہزار اشرفیوں کی تھیلی شیخ کے پاس بطور نذرانہ بھجوائی، جب قاصد اسے لے کر شیخ کے سامنے لایا تو اسے دیکھ کر تبسم ریز ہوئے اور یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ :-

"اپنے آقا سے جا کر سلام کہہ دو کہ جو شخص پیر پھیلاتا ہے وہ ہاتھ نہیں پھیلاتا۔"

غزل

(پنڈت ہری چند اختر)

محبت میں تپاکِ ظاہری میں کچھ نہیں ہوتا
جہاں دل کو لگی ہو دل لگی سے کچھ نہیں ہوتا

یہ ہے جبر مشیت یا مری تقدیر ہے یارب
سہارا جس کا لیتا ہوں اسی سے کچھ نہیں ہوتا

کوئی میری خطا ہے یا تری صنعت کی خامی ہے
فرشتے کہہ رہے ہیں آدمی سے کچھ نہیں ہوتا

رضا تیری، لکھا تقدیر کا میری زیاں کوشی
کسی کی دوستی یا دشمنی سے کچھ نہیں ہوتا!

بہر عالم ترا جبرِ خدائی کارفرما ہے
ہمارے اختیار بندگی سے کچھ نہیں ہوتا

مرے دستِ طلب کو جرأتِ گستاخ دے یا رب
یہاں دستِ دُعا کی عاجزی سے کچھ نہیں ہوتا

اگر تیری خوشی ہے تیرے بندوں کی مسرت میں
تو اے میرے خدا میری خوشی سے کچھ نہیں ہوتا

صداقت ہو تو دب جاتا ہے ایمان کفرِ مطلق سے
مرا مُنہ تک رہے ہیں شیخ جی سے کچھ نہیں ہوتا

کمالِ آگہی حاصل ہوا تو یہ کھُلا اختر!
کہ دُنیا میں کمالِ آگہی سے کچھ نہیں ہوتا

بزمِ ثقافت

۷ راکتوبر ۱۹۶۶ء کو شیخ عبداللہ بن عبدالعزیز مراکشی، جو مراکش کی طرف سے عرب لیگ کے نمایندے، وہاں کے محکمہ تعلیم کے اعلیٰ افسر اور مراکشی یونی ورسٹی میں استاذ حدیث ہیں۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ میں تشریف لائے۔ ارکان ادارہ نے ان کا استقبال کیا۔ معزز مہمان نے ادارہ کی خدمات پر نہایت اچھے تاثرات کا اظہار کیا۔ معزز مہمان صرف عربی میں ہی گفتگو کر سکتے تھے اس لیے ان سے سلسلۂ کلام عربی ہی میں جاری رہا۔

رکن ادارہ مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی ندوی نے ایک مختصر سا خطبۂ استقبالیہ دیا۔ جس میں معزز مہمان کو خوش آمدید کہنے کے بعد ادارہ کے اغراض و مقاصد سے آگاہ کیا اور بتایا کہ یہ ادارہ قدیم و جدید کے درمیان ایک حلقۂ اتصال ہے۔

قدیم واجب الاحترام علما میں سے اکثر علوم جدیدہ میں دخل نہیں رکھتے، اس لیے صرف جواز یا عدم جواز کا فتویٰ دے کر الگ ہو جاتے ہیں، اور نئے مسائل کا حل نہیں تلاش کرتے۔

دوسری طرف کچھ مغرب زدہ حضرات ہیں جو زبان سے تو اسلام کا اقرار کرتے ہیں اور علومِ جدیدہ سے واقف بھی ہیں لیکن شاید اسلام کو وہ اپنے درد دکھ کا علاج نہیں سمجھتے اور اسلام کے متعلق مایوسانہ نقطۂ نگاہ رکھتے ہیں۔

ان حالات کو دیکھ کر یہ ادارہ قیامِ پاکستان کے بعد جلد ہی وجود میں آیا اور قدیم و جدید کے درمیان ایک حلقۂ اتصال بن گیا۔ مختلف موضوعات پر اس کی طرف سے اب تک سو کے قریب اردو اور انگریزی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ اور کچھ زیر طبع ہیں۔

معزز مہمان نے جوابی تقریر میں فرمایا :-

مَیں مراکش یونی ورسٹی میں استاذ حدیث ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ احادیث صحیح کو موجودہ سائنٹیفک تحقیقات سے مطابقت دے کر طلبا کو سلجھاؤں۔ انھوں نے اس کی مثال دیتے ہوئے کہا۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈالے تو اسے مٹی سے سات بار مانج کر دھو لیا کر لیا جائے۔ موجودہ تحقیق یہ ہے کہ مٹی میں ایسے کیمیاوی اجزا پائے جاتے ہیں جو کتے کے زہر کو دُور کر دیتے ہیں۔

اسی طرح کی بعض مثالیں دے کر معزز مہمان نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہمارا ایمان بالغیب ہے لیکن ان کے علاوہ جو علم و حکمت (سائنس) کی تحقیقات جدیدہ ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے ہمیں فکر و اجتہاد سے کام لینا چاہیئے۔

اس کے بعد قابل احترام مہمان نے اہل ادارہ کا دلی شکریہ ادا کرتے ہوئے ان کی علمی خدمات کا اعتراف کیا اور یہ تجویز پیش کی کہ مراکش کی مطبوعات کا ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی مطبوعات سے مبادلہ کیا جائے تاکہ دونوں کے درمیان ثقافتی و علمی تعلقات استوار ہوں۔ اس کے بعد انھوں نے "کتابِ تبصرہ" پر اپنے "تاثرات" قلم بند کیے۔

ثقافت

دسمبر ۱۹۶۶

اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

ثقافت لاہور

شعبان ۱۳۸۶، (دسمبر ۱۹۶۶)

جلد ۱۵ —————— شمارہ ۱۲

سالانہ: چھ روپے —————— فی پرچہ: ۶۲ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
محمد اشرف ڈار سیکریٹری ادارہ	دین محمدی پریس لاہور	ادارہ ثقافت اسلامیہ

تاثرات

رئیس احمد جعفری

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے ڈائرکٹر شیخ محمد اکرام صاحب گذشتہ چند ماہ سے ممالک غیر کے علمی و تحقیقی دورے پر ہیں۔ اس مہینے میں ان کی آمد متوقع ہے۔ ان کی تشریف آوری کے بعد رسالۂ ثقافت اور ادارے کے تصنیفی پروگرام پر نظرِ ثانی کی جائے گی۔ اور اسے زیادہ بلند پایہ بنانے کا کام ایک مستقل پروگرام کے ماتحت شروع ہوگا۔ انشاءاللہ!

ہمارے ادارے کے ایک رفیق شیخ محمد سعید صاحب پھر گورنمنٹ کالج (لاہور) میں واپس چلے گئے ہیں، ادارے میں ان کا قیام اگرچہ زیادہ طویل نہیں رہا، لیکن اپنے حسنِ اخلاق اور شرافت کا گہرا نقش بٹھا کر گئے ہیں۔ ہمیں یقین ہے اپنی نئی ذمہ داریوں کو وہ خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دے کر، ترقی کی منزلیں جلد جلد طے کریں گے۔

محمد حنیف ندوی

توحید اور اقدارِ حیات

(۲)

اور انسان کی بصیرت و ادراک میں ایک ایسے طرزِ فکر کی بنیاد ڈالی ہے جسے ہم خالص علمی طرزِ فکر (Scientific) سے موسوم کر سکتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اسلام ایک وسیع تر دین ہے اور ایک مکمل ترین نظامِ حیات ہے۔ اس کے تین ابعاد ہیں (dimensions) فرد، معاشرہ اور کائنات، اور یہ تینوں ایسے مرتبط ہیں کہ انھیں ایک دوسرے پر مبنی اور موقوف قرار دینا چاہیے۔ اگر معاشرہ کی اصلاح نہ ہو تو اس کی آغوش میں اچھے اور کامیاب افراد کی تخلیق و پرورش ناممکن ہے اور معاشرہ موزوں اور فعال نہ ہو تو بہتر اور کامیاب افراد کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔

اور فرد و معاشرہ دونوں کا تعلق آخر میں کائنات کے بارہ میں ایک صحیح، جاندار اور عملی عقیدہ سے ہے۔ اگر یہ عقیدہ صحیح ہے، منطقی الجھنوں سے پاک ہے، اضداد سے مبرا ہے۔ اگر اس میں زندگی اور سکت ہے اور یہ اس لائق ہے کہ قلب و ذہن کے افق سے توہمات کے دل بادلوں کو ہٹا کر بصیرت ادراک کے نئے نئے آفتاب ابھار سکے۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ فرد و معاشرہ دونوں اس کی عطا کردہ روشنی سے آگے بڑھ سکیں گے اور اپنی تکمیل کر سکیں گے۔ دوسرے تمام مذاہب کے مقابلہ میں اسلام کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے توحید ایسے صاف ستھرے اور حیات آفرین تصور کو پیش کر کے انسانیت کو ابھرنے اور ترقی کرنے کے مواقع فراہم کیے۔ یہ تصور زندگی اور فکر و نظر کے

ارتقا کے لیے کس درجہ اہم ہے۔ اور اسلام کیوں اس پر نازاں ہے۔ اس کا اندازہ شرک کے تاریخی
تجزیہ سے لگایا جا سکتا ہے

گذشتہ زمانے میں شرک نے چار مختلف مدارسِ فکر کی شکل اختیار کر رکھی تھی۔ ایک شرک وہ تھا
جو یہودیوں میں مروج تھا۔ ایک کا تعلق اس دَور کے مجوسیوں سے تھا، ایک کا عیسائیت سے۔
اور شرک کی چوتھی قسم وہ تھی جس کے حامل عرب کے مختلف قبائل تھے۔ یہودیوں کی بدنصیبی
یہ تھی کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کو بجائے رحیم اور رب العالمین ماننے کے ایک جابر و قاہر اور متعصب قومی
ہیرو کی شکل میں تسلیم کیا۔ جس کا تعلق سوا بنی اسرائیل کے دنیا کی کسی اور قوم سے نہیں ہے۔ یہی نہیں،
جس کے روبرو دنیا کی تمام قومیں، اجنبی، کافر اور بے دین ہیں، اس طرح انھوں نے گویا قوت و تشدد،
یا تعصب و تنگ نظی کو اللہ تعالیٰ کا بدل (substitutes) سمجھا۔ اس کا نتیجہ یہ
نکلا اور یہی نتیجہ منطقی طور سے نکلنا بھی چاہیے تھا کہ تعصب، تنگ نظری، تشدد اور روح و معنی کے
لطائف سے محرومی ان کا قومی کردار بن گیا جس سے تین ہزار سال گذرنے کے بعد بھی یہ چھٹکارا حاصل
نہ کر پائے۔ مجوسیوں نے کائنات کی باگ ڈور، خیر و شر کے دو مستقل بالذات آلہہ کے سپرد کر دی۔
اور یہ کہنا شروع کر دیا کہ اس عالم رنگ و بُو میں، جو نیکی اور بدی ہیں، لڑائی اور آویزش ہے یہ اسی
دوئی اور تنویت تخریب کا نتیجہ ہے۔ چناں چہ شر کا دیوتا دنیا میں ظلم، بیماری، اختلاف، جنگ، منافرت
اور تاریکی پھیلانے کا ذمہ دار ہوا۔ اور خیر کا دیوتا انصاف، صحت، اتفاق، محبت، ایثار اور نور
کی تخلیق کا باعث بنا۔ یہ لڑائی اگرچہ ازل سے جاری ہے تاہم ہمیشہ جاری نہیں رہے گی۔ بلکہ
ایک وقت ایسا آئے گا جب خیر شر پر، اور نُور ظلمت پر فتح حاصل کر لینے میں کامیاب ہو جائیں
گے۔ مجوسیت کے اس موقف سے ایک تو یہ تاثر پیدا ہوا کہ کائنات کے اس ڈرامے میں خیر و شر کا
کھیل جو کھیلا جا رہا ہے اس کے اصل ہیرو آلہہ ہیں، دیوتا ہیں۔ اور انسان کی حیثیت ایسے مجبور
محض آلۂ کار کی ہے کٹھ پتلی کی ہے جو اس چپقلش میں کبھی خیر کا ساتھ دیتا ہے اور کبھی شر کا، کبھی نیکی کو
فروغ دیتا ہے اور کبھی بُرائی کے پھیلانے میں ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات بھی ثابت

۔ئی کہ علاوہ اس جبر کے جس میں یہ کٹھ پتلی انسان جکڑ دیا گیا ہے خود خیر و شر کا مسئلہ بھی انسان کا مسئلہ نہیں رہتا، بلکہ دو حریفانہ طاقتوں کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا یہ امید اور توقع کس بر تے پر قائم کی جائے کہ خیر کا غلبہ ہو کر رہے گا، اور ایک نہ ایک دن اس کش مکش کا یہ نتیجہ نکلے گا کہ ظلمت و تاریکی کے منحوس سائے سمٹا و اختیار کریں اور چار دانگ عالم میں بلکہ عالم تکوینی میں بھی مصالحت خیر، شادمانی اور مسرت و انبساط کی لہریں دوڑنے لگیں۔ سوال یہ ہے کہ اس توقع کے لیے منطقی اساس کیا ہے۔ کیا خیر کا دیوتا زیادہ زیرک، زیادہ طاقتور اور زیادہ قدرت والا ہے اور شر کا نسبتاً کمزور ہے۔ اگر سوال کا جواب ایجاب میں ہے تو پھر اس سے بھی زیادہ تیکھا اور ٹیڑھا سوال یہ ہے کہ کیوں اس کے معنی یہ ہوئے کہ اصل میں تو خیر ہی کی حکم رانی ہے۔ اور شر کے عناصر اس کے مقابلہ میں بہت کم اور کم زور ہیں۔ اور اگر یہ دونوں علم و قدرت کے باب میں مساوی اور یکساں ہیں۔ تو خیر کے ابھرنے اور شر کے مٹ جانے کے فیصلہ یا توقع کو کس بنیاد پر استوار کیا جائے گا۔ مجوسی فلسفہ کے پاس اس اشکال کا کوئی جواب نہیں۔

شرک کی اس نوعیت سے جس کو ثنویت (Dualism) کی صورت میں مجوسیت نے پیدا کیا، ایران، عراق میں کہیں بھی مثبت تہذیب پیدا نہ ہو سکی۔ مثبت اور جاندار اخلاقی قدریں نہ پنپ سکیں۔ اور خطۂ ارض پر کہیں بھی کوئی ایسی قوم منصۂ شہود پر نہ آسکی جو انسانیت کی جھولی میں سعادت و برکت کے برگ و بار ڈال سکے۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ اس تحریک نے صرف دلوں میں شکوک پیدا کیے ہیں۔ مذاہب عالم کے خلاف سازشیں کی ہیں اور کردار و عظمتِ انسانی کو عظیم نقصان ہی پہنچایا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شرک کی یہ صورت اپنی زہرچکانیوں کے باوجود صدیوں زندہ رہی، اور یہ فخر اسلام کو اور اس کے نظریۂ توحید کو حاصل ہے کہ انسان نے اس بدعقیدگی اور گمراہی سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نجات پائی۔

عیسائیت نے جس شرک کو اختیار کیا اس کی تمام تر ذمہ داری سینٹ پال پر عائد ہوتی ہے یہ شخص عقیدۃً یہودی تھا۔ اور یہودیت کے تشدد، غیر روحانی تصورات اور تعصبات نے اس

کے دل میں اس کے خلاف بغاوت کے شعلوں کو بھڑکا دیا۔ حضرت مسیح کی سیدھی سادی زندگی اور تعلیم بھی اسے متاثر نہ کر سکی لیکن یہودیت سے انتقام لینے کی ایک ہی صورت ممکن تھی وہ یہ کہ یہ عیسائیت کو بظاہر قبول کرے اور اس کو اپنے نیم فلسفیانہ مزعومات کے قالب میں ڈھال کر پیش کرے۔

چناں چہ اس نے یہی کیا۔ یہودیوں کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ میں ان بشری صفات کو ڈھونڈھ نکالا جو تعصب، کبر، اور نفرت پر مبنی تھیں۔ اور یہ سمجھا کہ وہ بزرگ اور متعال خدا جو ہر طرح کی تشبیہ و مماثلت سے پاک اور بلند ہے۔ انسانی صفات کے متصف ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان بشری کمزوریوں سے بھی بہرہ ور ہے جن کا مرتبہ سطح انسانیت کے لحاظ سے بھی فروتر ہے۔ پال نے اس کے مقابلہ میں یہ تصور پیش کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عظمتوں کو ایک شخص کے قالب میں سمیٹ لیا ہے۔ اور اپنی غیر محدود رفعتوں کے اظہار کے لیے ایک محدود انسان کو چن لیا ہے۔ یہ پیکر محدود جو اپنے اندر غیر محدود وسعتوں کو لیے ہوئے ہے مسیح ہے اور اس میں بشریت کے پہلو بہ پہلو الوہیت کا اقنوم و عنصر بھی پایا جاتا ہے۔ یہودیوں کی غلطی یہ تھی کہ انھوں نے خدا کو انسان فرض کیا اور عیسائیت کی گمراہی یہ ہے کہ اس نے انسان کو خدا قرار دیا۔

لطف یہ ہے کہ پال سے لے کر ایکوی ناس (Aquinas) تک اور ایکوی ناس سے لے کر موجود مغربی مفکرین تک عیسائیت کے اس کارنامہ پر پھولے نہیں سماتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس عظیم دریافت سے انسان بشریت کے حضیض سے نکل کر لاہوت کے افق اعلیٰ تک جا پہنچا ہے۔ ان کی رائے میں یہودیت نے خالق و مخلوق کے مابین جن فاصلوں کی تخلیق کی تھی اور بعد اور دُوری اور دوری و محرومی کی جن شقاوتوں کو جنم دیا تھا پال کے اس تصور الوہیت سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے اور انسان پھر سے اس لائق ہو جاتا ہے کہ عشق و وصال کے داعیوں کی تسکین کا اہتمام کر سکے۔ اور یہ تصوف و معرفت کی وہ معراج ہے جن کے انکشاف

کا سہرا صرف عیسائیت کے سر ہے ۔ اس نے پہلی دفعہ ان فاصلوں کو دور کیا۔ اس مہجوری سے انسان کو نجات دلائی جس کو یہودی علم الکلام اور فقہ نے پیدا کر رکھا تھا۔ اور بتایا کہ محبت و عشق کی بے کرانیوں نے اظہار کے لیے ایک نقطۂ اتصال ڈھونڈ نکالا ہے جس کو پا لینے کے لیے انسان ایک عرصہ سے بے قرار اور آرزومند تھا۔ اس مرحلہ پر ہم یہ نہیں کہنا چاہتے کہ انسان خدا کا یہ تصور پہلے ہی قدم پر تناقض سے دوچار ہے کیونکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق کی اصطلاح میں انسان اور خدا دو جُدا جُدا حقیقتیں نہیں بلکہ ایک ہی جنس کے دو ایسے فواصل (Differentia) ہیں جو باہم متحد ہیں یعنی انسانی فصل اور الٰہی فصل میں کوئی حد فاصل ہی نہیں۔ ہم یہ بھی ثابت نہیں کرنا چاہتے کہ اس طرح انسان تو کیا اونچا ہوگا، اُلٹے اللہ تعالیٰ کا مقام فروتر ہو جاتا ہے۔ سر دست یہ اعتراض بھی وارد نہ کیجئے۔ انسان خدا کے معنی، انسان اور خدا دونوں کے نفی کی ہیں۔ اس لیے کہ جو انسان نوع انسانی سے ترقی کر کے الوہیت کی دہلیز پر قلم زن ہوتا ہے وہ انسان کہاں رہا۔ وہ تو اس سے آگے کی کوئی نوع ہوا۔

اسی طرح جس لامحدود نے اپنے کو "محدود" کے قالب میں ڈھال لیا وہ خدا کب رہا۔ اس نے تو لامحدودیت کو چھوڑ کر محدودیت اختیار کر لی۔ ان ڈھیر سارے استحالوں سے قطع نظر سوال یہ بھی نہیں کہ یہ ارتقاء کی کون قسم ہے اور آیا یہ مقام مسیح کے سوا اوروں کو بھی مل سکتا ہے یا نہیں۔ اصل موضوع کو سامنے رکھتے ہوئے اس مقام پر ہم جو چیز دریافت کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس عقیدہ کا اثر ذہن انسانی اور اس کے اسلوب فکر پر کیا پڑتا ہے اور کس نوع کا سانچہ تیار ہوتا ہے۔ کیا ذہن حلول و تثلیث کے اس عقلی گورکھ دھندے سے منطقی تاب و ضوء حاصل کرتا ہے یا اذعانیت (Dogmatism) کی اتھاہ اور تاریک گھاٹیوں میں جا گرتا ہے۔

جواب کے لیے علم الکلام کی ورق گردانی کی ضرورت نہیں۔ مدرسیت کی پوری تاریخ پر ایک نظر ڈال لیجیے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ کلیسا صدیوں اذعانیت کی اس اوگن گھاٹی میں اُلجھا رہا۔ اور جب ہزار کوشش کے باوجود تناقضات عقلی کے الجھاوؤں سے مخلصی حاصل نہ کر سکا۔ تو

مجبور ہوا کہ عقل و دین کی راہیں الگ الگ متعین کرے ۔ اور ڈنکے کی چوٹ اعلان کرے کہ عقیدہ کا یہ اسلوب عقل و فہم کی گرفت میں آنے والا نہیں ۔

رہا یہ ادعا کہ یہ انکشاف تصوف کی آخری معراج ہے اور اس سے انسانی روح کو ارتقاء و تکمیل کا وہ اوجِ رفیع حاصل ہوتا ہے جس کا حصول کسی اور ذریعہ سے ممکن ہی نہیں تو یہ محض الفاظ کی جادوگری ہے اور خوش ترکیب جملوں کی مرصع کاری ہے ورنہ کون نہیں جانتا کہ تصوف ایک طرح کی مسلسل جدوجہد، مسلسل سوز و گداز چاہتا ہے ۔ اور اس اخلاقی و روحانی تگ و تاز کا طالب ہے جو کبھی ختم نہ ہو ۔ تصوف کا مطمح نظر ایسا محبوب ہے جو اگرچہ کبھی بھی واہمہ و فکر کی آغوش میں نہیں آپاتا ۔ تاہم ہر ہر منزل پر سالک ایسی لذت ناتمام محسوس کرتا ہے، ایسی تکمیل سے دوچار ہوتا ہے، ایسے انوار کو ــــــــــ اپنے دامنِ طلب میں سمیٹتا ہے کہ جن کے لیے کہیں اختتام نہیں، انتہا نہیں ۔ اور آخری سرحد اور کنارہ نہیں ۔ اگر مطمح نظر حاصل ہو گیا ۔ اور محدود نے لامحدود کو پا لیا تو تگ و دو، سعی و طلب کے لیے باقی کیا رہا ۔ مزید برآں انسان خدا کے اس اتحاد و حلول سے بشریت نے تو اپنے قابل فخر حدود و امتیاز کو خیر باد کہا ۔ اور الوہیت کا فراز اعلیٰ گر کر بشریت کے قدموں پر آ رہا ۔ کیا "ضعف الطالب والمطلوب" کا اس سے بہتر کوئی مصداق ہو سکتا ہے؟ اور کیوں نہ ہو اذعانیت کے بطن سے آخر اسی نوع کے اضداد و تناقضات تو صادر ہوں گے ۔

غرض یہ ہے مذاہب عالم کا وہ تاریخی تجزیہ جس سے فکر کیہ عقائد کا صحیح صحیح پس منظر ابھر کر نظر و فکر کے سامنے آتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نظریہ توحید کا فروغ نوع انسانی کے لیے کس درجہ برکت و سعادت کا حامل ہے! اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خصوصیت سے ذہن انسانی کو اس نظریے نے کس درجہ تابناکی بخشی ہے، کس درجہ استدلال و بیان کی استواریاں عطا کی ہیں ۔ اور کس درجہ فکر و تعمق کی صلاحیتوں کو تابش و ضو سے بہرہ مند کیا ہے ۔ اس کو تسلیم کر کے انسانی ذہن کا سانچہ کتنا بدلا ہے، غور و تعمق کا معیار کتنا اونچا ہوا ہے اور کس طرح انسان

ایک عرصہ تک جہل و تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے بعد اس لائق ہوا ہے کہ تمام تعصبات ادعانات اور تضادات سے دامن کشاں رہ کر اپنے لیے ایسا اسلوب و نہج اپنا سکے ۔ جو معقول ، متوازن اور صحیح ہو۔

(مسلسل)

رئیس احمد جعفری

عربوں کی فکری تخلیقات

عہدِ جاہلیت میں عربوں کی فکری تاریخ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اس دور میں نہ وہ کسی نظریۂ حیات کے حامل تھے نہ کوئی خاص فلسفیانہ مذہب انھوں نے ایجاد کیا تھا ان کے روایات و خیالات، تخلیقات ذہنی اور فکر عقلی کا جو ذخیرہ موجود تھا وہ صرف کہانیوں، شاعروں، قافیہ پیمائی، رجز خوانوں اور رقیبوں پر مشتمل ہے۔

دنیا میں کوئی قوم بھی ایسی نہیں جو دوسروں سے الگ تھلگ رہ کر تن تنہا زندگی بسر کرسکے۔ ممکن نہیں کہ کوئی قوم دوسری قوموں اور ملتوں سے ذہن و فکر اور معاملات و مسائل میں کسی نہ کسی حد تک متاثر نہ ہو۔ ملک عرب کے آس پاس جو قومیں آباد تھیں، وہ ایک خاص حضارت جداگانہ تہذیب، ممتاز ثقافت اور مخصوص طرزِ فکر کی مالک تھیں، ایران، ہندوستان اور روم کے عرب سے کچھ خاص روابط تھے۔ وہ قائم ہوئے اور قائم رہے پھر یہود عرب میں داخل ہوئے اور ہر چہار طرف پھیل گئے۔ نصرانی یا عیسائی بھی عرب میں موجود تھے اور نجران کے علاقہ میں تو حکومت بھی ان کے ہاتھ میں تھی، عربوں سے ان کا ربط و ضبط ہوا تو افکار و خیالات میں بھی ارتباط کے آثار پیدا ہوئے لیکن اس ارتباط کے باوجود وثنیت یعنی بت پرستی ان پر غالب رہی۔ یہودیوں اور عیسائیوں سے فکری اور ذہنی ارتباط

وامتزاج کے باوجود وہ مجموعی حیثیت سے بت پرست ہی رہے۔ چنانچہ ان کے معبود سورج چاند، لات، عزیٰ اور منات ہی تھے۔

بت پرستی اگرچہ عربوں کا مذہب بن چکی تھی، پھر بھی اس نے کوئی باقاعدہ، مرتب اور منظم صورت اختیار نہیں کی تھی۔ ایک قسم کا ذہنی اور عقلی اضطراب بہر حال موجود تھا۔ چناں چہ ان کے مختلف اقوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک خدا کے ماننے والے بھی ان میں موجود تھے اور بہت سے خداؤں کی معبودیت کا دعویٰ کرنے والے بھی بہت سے لوگ تھے اور ان بہت سے خداؤں میں سے ہر ایک بجائے خود خاص قسم کے نفوذ اور اثر کا حامل سمجھا جاتا تھا۔

معاد کا مسئلہ بھی عربوں میں کوئی ایسا مسئلہ نہ تھا جو یکسر متفق علیہ ہو۔ اس بارے میں بھی خیالات یکسو نہیں تھے بلکہ ان میں انتشار پایا جاتا تھا۔ وہ بھی تھے جو "دہر" ہی کو سب کچھ سمجھتے تھے، یہ نہ حشر و نشر کے قائل تھے نہ موت کے بعد کی زندگی کو مانتے تھے ان کا قول تھا کہ زمانہ ہی ہمیں زندہ رکھتا ہے، وہی ہمیں ہلاک کرتا ہے۔ بعث و نشور کوئی چیز نہیں ہے۔ ایسے لوگ بھی موجود تھے جو ثواب و عقاب کے قائل تھے جن کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد پھر نئی زندگی سے دوچار ہوں گے۔ اپنے اعمال کے لحاظ سے جزا و سزا پائیں گے۔

دین بہت بڑی اجتماعی طاقت ہوتا ہے۔ عرب جاہلیت میں اس طاقت سے محروم تھے اس لیے وہ قبائل میں بٹ گئے تھے۔ قبائل کی صورت میں جو اجتماعیت انھیں حاصل تھی۔ وہ اگرچہ محدود تھی لیکن اس سے وہ وہی فائدہ کسی نہ کسی درجہ میں حاصل کر لیتے تھے جو دینی اجتماعیت کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔

یہ قبائل ایک ایسی "وحدت" کے ضرورت مند تھے جو امتوں اور ملتوں کی تخلیق کا سبب اور باعث ہوتی ہے۔ چنانچہ جب اسلام آیا اس نے سب سے پہلا کام یہی

کیا کہ قبائل کی محدود اجتماعیت کو ختم کر دیا۔ عربوں کے انتشار اور پراگندگی کو دُور کر دیا ان کے متفرق، منتشر اور بکھرے ہوئے حلقوں اور گروہوں کو ایک لڑی میں پرو کر انھیں ایک ایسی "واحد" قوم بنا دیا جو غایات دینی اور اغراض دنیوی میں بالکل متحد اور متفق تھی۔

اسلام نے عربوں کو اور عربوں کے واسطے سے دنیا کو ایک مستقل نظام عقلی بھی عطا کیا۔ اس نظام نے خدا کی ذات کو روشناس کرایا، اس کے صفات معین کیے اس کی وحدت اور انفرادیت کو تسلیم کرایا۔ معاملات اور عبادات کے حدود قائم کیے۔ ثواب و عقاب کا فلسفہ اور نظریہ پیش کیا۔ دار البقا اور دار الفنا کی ماہیت بیان کی۔ زمین اور آسمان کے ملکوت پر نظر و فکر کی دعوت دی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد گرامی میں دین کے بارے میں جدل و نزاع مسلمانوں کی سرشت سے دُور تھی۔ وہ تنزیل یعنی وحی و قرآن پر ٹھوس اعتقاد رکھتے تھے۔ اگر کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی تھی۔ آں حضرت صلعم سے دریافت کر کے تشفی کر لیتے تھے۔ آں حضرت صلعم خود قرآن ناطق تھے۔ آپؐ جو کچھ فرماتے تھے وہ بغیر کسی قیل و قال اور رشک و شبہ کے قبول کر لیا جاتا تھا۔ خدا کی ذات، صفات، نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ، جنت، دوزخ ان تمام چیزوں کا ذکر قرآن میں آتا تھا۔ عرب اس کا ذکر سنتے تھے اور سُن کر ایمان لے آتے تھے۔ اگر کوئی بات بھی دل میں کھٹکتی تھی تو رسول اللہ صلعم سے اس بارے میں سوال کر کے اپنے دل کو مطمئن کر لیتے تھے۔

رسول اللہؐ نے جب اس دنیا سے پردہ فرمایا تو مسلمانوں نے آپؐ کی سنت کو مضبوطی سے پکڑ لیا۔ جو بات نص سے یعنی قرآن سے معلوم نہیں ہوتی تھی اس کی تلاش سنت رسول میں کی جاتی تھی تو اس پر عمل درآمد شروع کر دیا جاتا تھا۔ پھر وہ دور آیا کہ سنت میں اگر کوئی چیز نہ ملی تو اجماع امت کو مدار اعتقاد قرار دیا۔ اجماع کے بعد "اجتہاد" یعنی رائے اور قیاس کا

دَور شروع ہوا۔ یہیں سے علم فقہ کی بنیاد پڑی۔

چوں کہ رائے اور قیاس میں اختلاف ہو سکتا تھا لہٰذا اس اختلاف کی بنیاد پر متعدد فقہی مذاہب قائم ہو گئے۔ فقہ کا تعلق صرف معاملات و مسائل سے تھا، عقائد و عبادات سے اسے کوئی سروکار نہ تھا۔ پھر جب عقائد و خیالات میں بھی گرہ پڑنے لگی تو اسے کھولنے کے لیے ایک دوسرا علم عالمِ وجود میں آیا، یعنی علم کلام یا علم توحید جس طرح فقہ میں متعدد مذاہب و مسالک پیدا ہو گئے اسی طرح علم کلام میں بھی اختلاف فکر و نظر نے متکلمین کے متعدد مکاتبِ فکر قائم کر دیے۔

جدل عقاید کا سلسلہ سب سے پہلے سیاسیات میں شروع ہوا جو ایک عرصۂ دراز تک اپنے اثرات و نتائج پیدا کرتا رہا۔ مسلمانوں کے علم میں سب سے پہلے اس ذیل میں جو اختلافی چیز آئی، وہ امامت کا سوال تھا۔ اسی سوال نے اس نازک اور خطرناک صورت اختیار کر لی کہ تلواریں نیام سے باہر آگئیں اور کشت و خون کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو گیا۔ غور کیجئے تو اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ کسی دینی اور خالص مذہبی مسئلہ پر اتنا کشت و خون نہیں ہوا جتنا امامت کے مسئلہ پر ہوا اور عرصہ دراز تک یہ سلسلہ جاری رہا۔

رسول اللہ صلعم نے وفات کے وقت کسی کو اپنا جانشین مقرر نہیں فرمایا نہ کسی کے لیے وصیت اور ہدایت فرمائی یہیں سے جدل بین المسلمین کا سلسلہ شروع ہوا۔ سوال یہ پیدا ہوا، رسول اللہ صلعم کا جانشین کون ہو؟ خلافتِ رسُولؐ کس کے حوالہ کی جائے۔ انصار اس بارِ امانت کے مستحق ہیں یا مہاجر؟ یا خاندانِ رسولؐ میں سے کوئی شخص اس کارِ اہم کا اہل قرار دیا جائے؟ یا پھر انصار اور مہاجر اور خاندانِ رسولؐ کا سوال نظر انداز کر کے عامۃ المسلمین میں سے کوئی سا فرد بھی خلیفہ بنا لیا جائے؟

ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرا سوال بھی اُٹھ کھڑا ہوا۔ وہ سوال یہ تھا کہ امامت کی صورت کیا ہو؟ انتخاب یا اختیار؟ نص یا تعیین؟ ساتھ ہی ساتھ ایک اور سوال بھی پیدا ہوا وہ یہ تھا

کہ امامت کی شرائط کیا ہیں؟

اس کیفیت میں حضرات ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت کا دور گذر گیا۔ پھر حضرت عثمانؓ کا حادثۂ قتل رونما ہوا، اور ایک نئے فتنہ کی گرم بازاری شروع ہو گئی۔ اب اُن لوگوں کے بازو قوی ہو گئے جو بیت رسولؐ میں سے کسی خلیفہ کے اختیار کر لینے کے قائل تھے۔ چنانچہ حضرت علیؓ ابن ابی طالب کے دستِ مبارک پر بیعت لی گئی۔

لیکن بقول بعض یہ بیعت ایسی متفقہ نہ تھی جیسی پہلے خلفا کی تھی یعنی تمام مسلمانوں کی تائید خلافتِ علیؓ کو حاصل نہیں تھی۔ اسی دور میں امیر معاویہؓ خونِ عثمانؓ کا مطالبہ لے کر اُٹھے۔ اس مطالبہ نے اتنی شدت اختیار کر لی کہ امیر معاویہ اور حضرت علی کے درمیان جنگ چھڑ گئی۔ امیر معاویہ نے جب اپنا پہلو کمزور دیکھا تو حضرت علیؓ کو تحکیم کی دعوت دی۔ انھوں نے یہ دعوت قبول کر لی۔ طائفۂ علیؓ کے بعض لوگوں کو تحکیم کا قبول کر لینا پسند نہ آیا۔ چناں چہ انھوں نے حضرت علیؓ کے خلاف خروج کیا (اسی لیے یہ فرقہ اب تک خارجی کے نام سے معروف ہے) اس فرقہ نے کہنا شروع کیا کہ:

"خدا کے سوا کسی کا حکم نہیں چل سکتا۔ خدا کا حکم اس معاملہ میں بھی ظاہر اور واضح تھا۔ حضرت علیؓ کا تحکیم کو قبول کر لینا غلطی پر مبنی تھا۔ اس لیے کہ تحکیم کے قبول کر لینے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکم الٰہی واضح نہیں بلکہ مشکوک ہے۔"

خوارج کے نزدیک خطا کا مرتکب کافر ہوتا تھا جس سے قتال کرنا اور جس کے خلاف جہاد کرنا واجب اور فرض تھا۔ لہٰذا انھوں نے حضرت علیؓ کو خاطی سمجھ کر ان کے خلاف خروج کیا اور ان کو شہید کر دیا۔ یہی لوگ خوارج کے نام سے مشہور ہیں۔

حضرت علیؓ کے پاس شیعوں کی بھی ایک جماعت تھی۔ یہ خوارج کے برعکس آپ کی جاں نثار تھی۔ اس نے آپ کے حق میں پروپگنڈا شروع کر دیا۔ اس عقیدہ نے بہت جلد مذہب کی صورت اختیار کر لی اور "مذہب امامیہ" عالم وجود میں آ گیا۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ امامت دین

کا رکن اور اس کا ستون ہے۔ لہٰذا اسے مصالح امت پر نہیں چھوڑا جا سکتا، نہ کسی نبی کے لیے یہ جائز اور مناسب ہے کہ وہ اس منصب امامت کو امت کے حوالے کر دے کہ وہ جسے چاہے اختیار کرے اور جسے چاہے ترک کر دے۔ ان حضرات شیعہ یعنی پیروان مذہب امامیہ کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ رسول اللہؐ نے حضرت علیؓ کے لیے امامت کی وصیت کر دی تھی۔ اپنے اس عقیدہ کی تائید میں وہ کچھ نصوص بھی پیش کرتے ہیں جنھیں حضرت اہل سنت نہیں مانتے۔

حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے بارے میں بھی ان امامیہ حضرات کا مسلک دوسرا تھا۔ یہ لوگ مذکورہ خلفا کو غاصب سمجھتے تھے ان کا خیال تھا کہ:

"ان حضرات نے مسئلہ خلافت پر متمکن ہو کر حضرت علی کا حق غصب کر لیا حالانکہ حضرت علی ان سب سے افضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت نہ درست ہے نہ جائز۔"

ان میں سے جو حضرات زیادہ غالی تھے انھوں نے خلفائے سابقہ کی تکفیر تک سے دریغ نہیں کیا اور حضرت علیؓ کو خدا کا ہم پلہ بنا لیا۔ انھیں معصوم سمجھنے لگے۔ انھیں علم غائب کا حامل بتانے لگے۔ ان میں سے بعض لوگوں کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ حضرت علی پر موت طاری نہیں ہوئی پھر وہ واپس خاک دان عالم میں آئیں گے اور اسے علم، نور اور روشنی سے بھر دیں گے۔ ان حضرات کا یہ مسلک بھی تھا کہ قرآن کے دو معنی ہیں۔ (۱) ظاہر اور (۲) باطن۔ اور صرف امام ہی (مامور من اللہ) ان دونوں معنوں کو جانتا اور سمجھتا ہے۔ وہ لوگوں کی فہم و استعداد کے مطابق ان معنوں کی تعلیم دیتا ہے۔ یہ علم باطنی یعنی قرآن کے معنی کا باطنی مفہوم ایک امام سے دوسرے امام کو بطور وراثت کے ملتا ہے۔ اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔

حضرات شیعہ اور خوارج کے مابین ایک اختلافی چیز یہ بھی ہے کہ کفر اور ایمان کی حد بندی کیوں کر کی جائے؟

کیا اسلام اور ایمان ایک ہی چیز ہے یا ان دونوں میں کچھ فرق بھی ہے؟ نیز یہ کہ ایمان

گھٹ بڑھ سکتا ہے یا نہیں ؟ یا وہ ایک چیز ہے جس میں نہ کوئی اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی؟

خوارج کا عقیدہ تھا کہ ایمان مشتمل ہے خدا اور رسول کی معرفت پر، فرائض کے ادا کرنے پر اور کبائر کے اجتناب پر۔ ان کی نظر میں گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے۔

شیعہ حضرات کے نزدیک "امامت" کا اعتقاد رکن دین کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو شخص اس عقیدہ کو تسلیم نہیں کرتا وہ کافر ہے۔

لیکن عامۃ المسلمین کا مسلک ان دونوں سے جُدا گانہ تھا وہ امامت اور خلافت کے اختلاف کو سیاسی اختلاف سمجھتے تھے اور اسے بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ وہ خیال کرتے تھے کہ جو کچھ ہوا وہ خدا کے حکم سے ہوا۔ رہا غلطی اور ثواب کا معاملہ تو یہ معاملہ خدا کے ہاتھ میں ہے وہ جو چاہے فیصلہ کرے۔

مسلمانوں کا ایک اور گروہ تھا جو کلام میں بھی وہی مذہب رکھتا تھا جو سیاسیات میں۔ اس کے نزدیک ایمان نام ہے خدا کو دل سے پہچاننے کا۔ ان لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ معصیت سے ایمان کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا اور کفر کی اطاعت کوئی نفع نہیں پہنچا سکتی یہی لوگ ہیں جو "مرجئہ" کہلاتے ہیں۔

پھر کفر کیا ہے ؟

ایمان کی تعریف کیا ہے ؟

کیا ایمان صرف اقرار باللسان یعنی زبان سے اعتراف کا نام ہے یا اعتقاد بالقلب یعنی دل سے اعتقاد رکھنے کا نام ہے ؟

یا اقرار باللسان اور اعتقاد بالقلب کے ساتھ ساتھ عمل بالجوارح یعنی اس پہ عمل پیرا ہونے کا نام ہے ؟

پھر ایک سوال اور بھی ہے ؟

وہ یہ کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں کیا فیصلہ ہے ؟

آیا وہ مومن ہے یا کافر؟

اس کا انجام کیا ہوگا۔ اس کا حشر کیا ہوگا۔ اسے ثواب و عقاب کی منزل سے کس طرح گزرنا ہوگا؟

یہی سوالات رفتہ رفتہ ایک مستقل مسلک اور مذہب بن گئے جو جبر و اختیار کے نام سے مشہور ہوا۔ انسان مجبور ہے یا مختار؟

ہم اپنے ارادہ اور عمل میں آزاد ہیں یا پابند؟ ہم جو چاہیں کریں اور جو نہ چاہیں نہ کریں، کیا ہمیں اس کا اختیار ہے؟ کیا ہمارے اعمال، ہمارے ارادے کے خارجی علل و اسباب کے آثار ہیں؟

اگر واقعی یہی بات ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ دار البقا میں ثواب اور عقاب کی حکمت اور مصلحت کیا ہو سکتی ہے؟

جبر و اختیار کے فلسفہ نے انسانی عقل کو سرگشتہ حیرت کر دیا۔ پھر مسلمانوں نے ملک شام فتح کیا۔ اور اس طرح عیسائیوں سے ان کا خلا ملا بڑھا تو عقائد میں مناقشات پیدا ہوئے۔ ان مناقشات نے تنازعات کی صورت اختیار کی اور یہ نزاع تکفیر پر جا کر ختم ہوئی۔

دمشق کا ایک شخص یوحنا تھا۔ یہ عیسائی تھا۔ کلیسا کے اہل فکر و نظر اصحاب میں اس کا شمار ہوتا تھا۔ اگر نگاہ غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس حرکت فکری میں اس کی ذات اور شخصیت کافی حد تک کارفرما ہے۔ اس نے ایک کتاب تصنیف کی جس نے مسلمانوں اور نصرانیوں میں کتاب مناظرہ کی حیثیت اختیار کر لی۔ اس کتاب میں اس نے عقائد مسیحیت کے مساوی بھی درج کر دیے۔ مثلاً ارادۂ الٰہی، رحمت عامہ وغیرہ۔

یوحنا کی تصنیف نے شام میں کافی ہل چل پیدا کر دی بلکہ اگر یہ کہا جائے تو ذرا مبالغہ نہ ہوگا کہ کافی بار آور ہوئی۔ لیکن عراق میں اس نے شدید مناقشہ کی صورت اختیار کر لی۔

شام میں کوئی مرد میدان نہ تھا جو یوحنا کے ایرادات اور اعتراضات اور مزخرفات کا جواب بالصواب دیتا۔ لیکن عراق میں امام حسن بصریؒ موجود تھے۔ حضرت حسن بصریؒ کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ معاملات دین میں عقل کی کارفرمائی اور مداخلت کو مکروہ نظر سے دیکھتے تھے۔ کتاب وسنت سے تمسک کو کافی سمجھتے تھے۔

لیکن حضرت امام حسن بصری کے اس مسلک کو خود ان کے بعض شاگرد قبول نہیں کرتے تھے۔ وہ اس بارے میں اپنے استاد سے بالکل مختلف رائے رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ عقائد کے معاملات میں بھی عقل کو نہ کر کے نہیں رکھ دینا چاہیے بلکہ اس سے کام لینا چاہیے اور اس کی روشنی میں رہ روی کا سلسلہ جاری رکھنا چاہیے۔

ایک مرتبہ ایک شخص حضرت امام حسن بصری کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے آپ سے سوال کیا۔

"یا امام گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ کافر ہے جیسا کہ خوارج سمجھتے ہیں؟ یا مسلمان ہے؟ جیسا کہ مرجئہ کا عقیدہ ہے؟

حضرت حسن بصری نے یہ سن کر اپنا سر جھکا لیا اور خاموش رہے لیکن آپ کے شاگرد واصل بن عطا نے جواب دیا۔ انھوں نے کہا۔

"گناہ کبیرہ کا مرتکب دو منزلوں کی بیچ کی منزل میں ہے۔"

پھر واصل بن عطا اپنے استاد حسن بصری کی مجلسِ درس اور فیض سے علیحدہ ہو گئے اور اپنے گھر پہ پہنچ کر لوگوں کو درس دینے لگے۔ جب حسن بصری کو یہ خبر پہنچی تو انھوں نے فرمایا:

"لقد اعتزلنا واصل"

واصل نے ہم کو چھوڑ دیا۔

حضرت حسن بصری کے اس لفظ نے واصل بن عطا اور ان کے شاگردوں کو "معتزلہ" کے نام سے مشہور کر دیا۔ اور رفتہ رفتہ معتزلہ فرقہ بن گیا۔

گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں خود متکلمین کے درمیان کافی اختلاف پایا جاتا ہے بعض تکفیر کے قائل ہیں اور بعض تکفیر کے قائل نہیں۔

معتزلہ کا مسلک اس باب میں یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ وہ فاسق ہے یعنی کفر اور اسلام کی منزلوں کے درمیان جو منزل فسق کی ہے اس میں ٹھہرا ہوا ہے۔

اسی طرح جبر و اختیار کے معاملہ میں بھی اختلاف فکر موجود ہے۔ معتزلہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے وہ اپنی عقل و بصیرت کی . . . . . روشنی میں اچھے اور برے کی تمیز کر سکتا ہے لہٰذا وہ اپنے افعال کا مسئول یعنی ذمہ دار اور جواب دہ ہے۔ اس لیے اگر وہ اچھا کام کرے گا تو ثواب پائے گا۔ اور فعل بد کا مرتکب ہوگا، تو سزا ملے گی۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم رکھتا ہے۔ ثبوت میں قرآن کی وہ آیتیں اور حدیث کے وہ ٹکڑے پیش کرتا ہے جن میں خدا کے سننے، دیکھنے، باتیں کرنے، قدرت رکھنے، زندہ ہونے، علم رکھنے وغیرہ کا ذکر ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ جب خدا کے اعضا ہیں تو لامحالہ وہ جسم بھی رکھتا ہوگا۔

ان آیتوں اور حدیثوں کے فہم معنی میں مسلمانوں کے مابین کافی اختلاف رہا ہے۔ ان آیتوں اور حدیثوں کی کوئی بھی ایسی تاویل نہیں جو متفق علیہ ہو یعنی جس پر سب کا اتفاق ہو، بلکہ ہر تاویل ایک نئے مکتب خیال کی خالق اور موجد ہے۔

اہل سنت یعنی سنی حضرات کا مسلک اس باب میں یہ ہے کہ وہ کلام کو اس کے ظاہر معنی میں مراد لیتے ہیں اور کسی قسم کی تاویل اور رائے زنی سے اجتناب کرتے ہیں۔ معنی کی تشریح و تفسیر کے بارے میں سکوت کو ترجیح دیتے ہیں۔

حضرات اہل سنت کے برعکس فرقہ کرامیہ کے حضرات خدا کی جسمیت کے غیر مشکوک لو

واضح طور پر قائل ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خدا کے اعضاء جوارح ہیں۔ اس کا جسم ہے اور یہ جسم اپنی ایک حد اور نہایت رکھتا ہے لیکن ہمارے اجسام کی طرح نہیں۔

اب اشاعرہ کو لیجئے۔

اشاعرہ کے نزدیک صفات کی تین قسمیں ہیں :-

۱- ذاتی

۲- معنوی

۳- فعلی

ذاتی صفت ذات پر دلالت کرتی ہے جیسے ایک ہونا، بے نیاز ہونا، اول و آخر ہونا۔ معنوی صفت ان معانی پر دلالت کرتی ہے جو ذات کے ساتھ قائم اور موجود ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا زندہ ہونا، قادر ہونا، عالم ہونا اور سمیع ہونا۔

یہ دونوں قسمیں صفات ازلی یعنی صفات قدیمہ پر مشتمل ہیں لیکن تیسری ـــ فعلی مشتمل ہے۔ ان صفات پر جو صدورِ آثار و نتائج کا قدرت خداوندی کے باعث سبب ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا، رازق ہونا وغیرہ وغیرہ۔ اور ہر وہ اسم جو فعل سے مشتق ہوگا وجود فعل سے پیشتر موجود نہیں ہو سکتا۔

معتزلہ، خوارج اور حضرات مرجئہ کا عقیدہ ہے کہ قدم یعنی قدامت ایسا وصف ہے جو صرف خدا کی ذات ہی سے مخصوص اور وابستہ ہے۔ اس باب میں قدامت میں کوئی دوسری ذات اور صفت اس کی شریک اور سہیم نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی ذات کے لیے صفت قدامت تسلیم کرنے کے معنی یہ ہوتے کہ قدامت اپنے قدیم یعنی ازلی ہونے میں خدا کی "شریک" ہے۔ اس مشکل میں اپنے آپ کو گھرا ہوا دیکھ کر ان حضرات نے سرے سے صفات ہی کا انکار کر دیا لیکن اس انکار سے یہ خدا کے لیے نفیٔ قدرت . . . . . یا نفی علم، یا نفی حیات کا اعتراف نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ قادر ہے، زندہ ہے لیکن "بنفسہٖ" نہ کہ "بعلمہٖ"۔ چنانچہ یہ

کہتے ہیں کہ جہاں خدا کے ہاتھ کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد قوت و طاقت ہے۔ جہاں خدا کی آنکھ کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اس سے مراد علمِ الٰہی ہے۔ جہاں خدا کے چہرے کا ذکر کیا گیا ہے وہ اس سے مراد ذاتِ خداوندی ہے۔

یہ وہ مسائل و عقائد ہیں جنھوں نے اسلامی فرقوں کے درمیان جدل و پیکار کا ایک زبردست سلسلہ شروع کر دیا۔ یہ سلسلہ گھٹنے کے بجائے بڑھتا ہی رہا۔ اس خلیجِ اختلاف کو جب بھی پاٹنے کی کوشش کی گئی یہ اور زیادہ وسیع ہوگئی۔

تاسف کی بات یہ ہے کہ اپنی رائے کو موکد اور مضبوط ثابت کرنے کے لیے اور حریف کی رائے کو لازمہ فساد قرار دینے کے لیے سہارا بھی ہمیشہ دلیل نقلی یعنی آیات و حدیث کا لیا گیا۔

یہ معاملات اسی طرح چلتے رہے اور ساتھ ہی ساتھ مسلمانوں کی کشور کشائی کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ جہاں قیل و قال کی بحثیں تھیں وہاں جنگ کے نعرے اور فتوحات کی وسعت نے عہدِ عباسی میں اوجِ کمال پر پہنچ کر دم لیا۔ اس عہد میں خلفا، امرا، حکام سب ہی علم و ادب کے رسیا تھے۔ چناں چہ فکر پر سے پابندیوں کا پہرہ ہٹا لیا گیا اور دھڑلے سے یونانی، فارسی سریانی اور ہندی علوم کے تراجم عربی زبان میں ہونے لگے اور اس طرح نئے افکار، نئے خیالات نئے معتقدات عربوں تک پہنچنے لگے۔

عباسی عہد میں غیر زبانوں سے جو علوم عربی میں منتقل ہوئے ان میں فلسفہ بھی تھا، ریاضی بھی اور منطق بھی۔ مسلمانوں نے منطق اور الٰہیات کو تو گویا اپنا لیا۔ اب انھیں جدل و مناظرہ کے نئے اصول اور نئے ضابطے ہاتھ آئے۔ ان کو انھوں نے پرکھا، جانچا اور اپنایا۔ انھوں نے فلسفہ پر بھی عبور حاصل کیا۔ یہ وہ علم تھا کہ اس دَور سے پہلے عرب فلسفہ تو بڑی چیز ہے اس کے نام سے آشنا اور واقف نہیں تھے۔

علما علمِ کلام نے محسوس کیا کہ ان نئے علوم و مذاہب میں جن سے اب ترجمہ و تدوین کے ذریعہ ہماری قوم روشناس ہو رہی ہے ایسے امور بھی ہیں جو ہمارے دین و مذہب سے

ٹکراتے ہیں۔

چناں چہ فوراً متکلمین اسلام لنگر لنگوٹ کس کر میدان میں اتر آئے اور انھوں نے علمی عقلی اور استدلالی طور پر اپنے دین و مذہب کی تائید اور حمایت اور علوم جدیدہ کے مزعومات کا رد نہایت قابلیت اور مہارت کے ساتھ شروع کر دیا۔ انھوں نے ان علوم سے وہ تمام چیزیں لے کر اپنا لیں جو دین کی حمایت و نصرت کے سلسلہ میں کام آسکتی تھیں۔ انھوں نے یہ نہیں کیا کہ نئے علمی حریف کے سامنے سپر انداز ہو گئے ہوں بلکہ انھوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ خود حریف کے ہتھیاروں پر قبضہ کر لیا اور اسلحہ سے حریف پر ایسے ایسے وار کیے کہ وہ دنگ اور ششدر رہ گیا۔ انھوں نے ان علوم کو اس طرح قابو میں کیا کہ وہ ان کے آلۂ کار بن گئے۔ انھوں نے دین کا نہایت کامیابی کے ساتھ دفاع کیا اور فلسفہ کو بھی بے دینی کی سرحد سے نکال کر دین کے معیار پر لا کھڑا کیا۔ انھوں نے فلسفہ میں دین کا اور دین میں فلسفہ کا اس خوبی کے ساتھ پیوند لگایا کہ کہیں سے بھی کمزوری اور بے بسی کا ثبوت نہیں ملتا۔

مثلاً آپ دیکھیں گے کہ نظریۂ معرفت کے سلسلہ میں جب وہ آغاز کلام کریں گے وہ بتائیں گے کہ یہ علم :

۱۔ یا تو ضروری ہے۔

۲۔ یا پھر مکتسب

پھر وہ "ضروری" کی حسب ذیل قسمیں قرار دیں گے :

۱۔ وجدانیات

۲۔ حسیّات

۳۔ بدیہیات

پھر وہ ثابت کریں گے کہ جزئیات میں حس کس طرح غلط کار ثابت ہوتی ہے۔ پھر بدیہیات کے سلسلہ میں وہ معترضین کے اقوال پیش کر کے ثابت کریں گے کہ۔

عقل صحت دلیل پر بھروسہ کر سکتی ہے اور جو نتیجہ اس سے مرتب ہوتا ہے اسے مانتی ہے
لیکن اس کلیہ کو وہ اپنے دلائل سے غلط ثابت کریں گے وہ کہیں گے "نظر" کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ نظر صحیح
۲۔ نظر فاسد

پھر وہ سوال کریں گے۔
"کیا نظر صحیح ہر معاملہ میں افادۂ علم کا سبب ہوتی ہے؟ کیا وہ مفید ہوتی ہے!
اس کے بعد وہ وجود اور ماہیت کے بارے میں بحث کریں گے پھر وہ وجوب اور امکان کو زیر بحث لائیں گے۔ اس کے قِدم و حدوث پر بات چیت کریں گے۔ پھر وحدت اور کثرت پر گفتگو کریں گے۔
پھر علت اور معلول کا مسئلہ چھیڑیں گے۔ پھر عرض اور جوہر، حرکت و سکون، زمان اور مکان، خلا اور جوہر فرد، صورت اور ہیولیٰ اور اس طرح کے دوسرے بہت سے خالص فلسفیانہ مسائل کی وقت نظر سے جرح و تعدیل کریں گے اور اس طرح حریف کو اچھی طرح سے ہر طرف سے عاجز کر کے، تھکا کے، لاجواب کر کے، اپنا مقصد اور مدعا ثابت کریں گے غرض کہیں بھی وہ بے بس نہیں ہوں گے۔ ہاں حریف کو قدم قدم پر زچ کریں گے۔

معاملہ یہیں آکر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ وہ ـــــ جیسا کہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں وضاحت کے ساتھ کہا ہے ـــــ حریف کے افکار و آرا پیش کر کے اس کی دلیلوں سے اپنی دلیل ثابت کریں گے اور اپنا لوہا اس سے منوا لیں گے۔
دین کا معاملہ ایسا ہے کہ اس کا تعلق دلیل سے اتنا نہیں جتنا اطمینان سے ہے نفس انسانی کی بنیاد کچھ سرشت سی ہے کہ جس چیز میں اسے راحت ملتی ہے اس سے وہ مطمئن ہو جاتا ہے پھر وہ ادلہ اور مناقشات کی طرف زیادہ متوجہ نہیں ہوتا۔ وہ ایسے احوال کا لذت چشیدہ ہو جا

ہے جس کی طرف صرف علم ونظر کے سہارے رہنمائی نہیں ہو سکتی۔

یہی وجہ ہے کہ متکلمین اسلام دلائل عقلی ہی پر سارا دار و مدار نہیں رکھتے بلکہ وہ جتنی اہمیت دلائل عقلی کو دیتے ہیں۔ اتنی ہی ان کی نظر میں دلائل نقلی کی بھی ہے تاکہ ہر طبقہ اور ہر حلقے کے لوگ ان کے مافی الضمیر کو سمجھ سکیں۔ ان کے علم سے فائدہ اٹھا سکیں اور ان کی بات کی ماہیت اور حقیقت پر غور کر سکیں۔ خاص طور پر اہل تقویٰ اور اہل صلاح ان کے فکر ونظر سے جب مطمئن ہوتے ہیں تو زہد و تصوّف کی راہ اختیار کر لیتے ہیں۔

تصوّف کی اصل کیا ہے؟

سب کو چھوڑ کر گوشہ نشینی اختیار کر لینا۔ عبادت اور ریاضت کے لیے اپنے تئیں وقف کر دینا۔ زخارف دنیا سے اعراض اور دنیا کی زیب و زینت سے اجتناب۔ ان چیزوں سے نفرت جن کی طرف طبیعت بے تحاشا لپکتی ہے یعنی مال اور جاہ کی لذت!

صوفیا کے نزدیک معرفت نتیجہ ہوتی ہے طاعت اور اخلاص کا اور یہ طاعت و اخلاص نظریات عقلی اور مناقشات کلامی کے پابند نہیں ہوتے۔ ان کا قول ہے کہ انسان اور حیوان میں مابہ الامتیاز صرف ادراک ہے اور ادراک کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ علوم اور معارف کا ادراک

۲۔ ان احوال کا ادراک جو نفس کے ساتھ قائم رہتے ہیں۔ مثلاً حزن اور الم، راحت اور مسرت وغیرہ۔

ان ادراکات کی نشو و نما منحصر ہوتی ہے حسب ذیل چیزوں پر:

۱۔ مجاہدہ

۲۔ عبادت

۳۔ محاسبۂ نفس

احوال و مقامات کی نشو و نما صرف مجاہدات اور عبادات ہی کے ذریعہ ممکن ہے اور

مجاہدہ کرنے والا برابر مقامات معرفت طے کرتا رہتا ہے ۔ وہ عبادات اور ریاضت کے بل پر مسلسل ایک مقام سے دوسرے مقام پر فائز ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ مقام توحید اور مقام عرفان پر پہنچ کر اس کی نظر سے ایسے حقائق وجود گزرتے ہیں۔ جہاں کسی دوسرے کی نظر نہیں جا سکتی جہاں تک کوئی اور نہیں پہنچ سکتا۔

صوفیا کا یہ عقیدہ یہ بھی ہے کہ فاعل حقیقی سوا خدا کے اور کوئی نہیں ہے ۔اس گروہ میں جو لوگ زیادہ غالی ہیں وہ تو یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ :

"ولاموجود فی کل شئ الا اللّٰہ"

یعنی: ہر چیز میں سوا خدا کے کوئی موجود نہیں

یہیں سے صوفیا کے ایک مشہور مسلک "وحدت الوجود" کا آغاز ہوتا ہے۔

اس مسلک کی رو سے یہ سارا عالم صرف خیال ہی خیال ہے بے حقیقت نہیں۔ اس مسلک کے اعتبار سے انسان اور خدا ایک ہیں۔ یعنی جب ہر چیز میں موجود ہے اور جب خدا انسان میں موجود ہے تو انسان خدا میں پایا گیا۔ پھر دونوں میں فرق کیا رہا ـــــ نعوذ باللہ ـــــ جو خدا وہ انسان جو انسان وہ خدا۔

چناں چہ منصور حلاج کا قول تھا ـــــ "میرے جبہ میں سوا خدا کے کچھ نہیں"

منصور حلاج نے اسی خیال کو اپنے دو شعروں میں اس طرح بیان کیا ہے :۔

"میں ہوں جو محبت کرتا ہے اور جو محبت کرتا ہے میں ہوں"

"ہم دو روحیں ہیں جنھوں نے ایک بدن میں حلول کر لیا ہے"

"جب وہ مجھے دیکھتا ہے میں اسے دیکھتا ہوں"

"جب میں اسے دیکھتا ہوں وہ مجھے دیکھتا ہے"

صوفیا ذات الٰہی کے سوا کسی شے کا وجود تسلیم نہیں کرتے سوا نفس کے احوال شوق اور وجد کے جو صرف اللہ کے لیے مخصوص ہیں۔

نفس کی حقیقت صوفیا کے نزدیک صرف حالات ہیں یا لذت و الم کے شعور کی مختلف کیفیتیں اور قسمیں ان میں سب سے زیادہ رحم اور حُب ہے جو صرف خدا ہی کے لیے ہے۔
بغیر اس "پس منظر" کے آپ "فکر عربی" کے جاہلی اور اسلامی دور سے واقف نہیں ہو سکتے تھے۔ وہ اسلامی دور جو چوتھی صدی ہجری کے وسط تک کارفرما ہے یہی وہ زمانہ ہے جب فارابی نے اس دنیا میں قدم رکھا۔

فارابی کون تھا ؟

اس نے اپنے زمانہ پر کیا اثر ڈالا ؟

اس کا فلسفہ کیا تھا ؟

اس فلسفہ کے ممیزات کیا تھے ؟

یہ سوال ایک جُداگانہ بحث کا طالب ہے جس پر کسی مجلس میں گفتگو ہو سکتی ہے !

ایم۔ ڈبلیو۔ گنڈر لیکچرار۔ کراچی

حنفی فقہ کی خصوصیات

بقول شبلی نعمانی اسلامی علوم مثلاً تفسیر، حدیث، مغازی ان علوم کی ابتدا اگرچہ اسلام کے ساتھ ساتھ ہوئی لیکن جس وقت تک ان کو فنون کی حیثیت نہیں حاصل ہوئی، وہ کسی خاص شخص کی طرف منسوب نہیں ہوئے۔ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں تدوین و ترتیب شروع ہوئی اور جن حضرات نے تدوین و ترتیب کی وہ ان علوم کے بانی مبانی کہلائے۔ چنانچہ بانی علم فقہ امام ابوحنیفہ کہلائے۔ جس طرح ارسطو علم منطق کا موجد ہے، تو بلاشبہ امام ابوحنیفہ بھی علم فقہ کے موجد ہیں۔ امام صاحب کی علمی زندگی کا بڑا کارنامہ علم فقہ ہی ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ امام اعظم فقہ اسلامی کے بانی مبانی یا موجد ہیں۔ اس لیے کہ خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ اور دیگر اکابر صحابہ مثلاً حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عائشہؓ، حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ کی کوشش سے فقہ اسلامی کو فروغ حاصل ہوا۔ مگر بے شک ابوحنیفہ نے اس فن کو ارتقا تک پہنچایا۔ (سیرت نعمان)

اب ہمارے لیے ضروری ہے کہ مختصر طور پر علم فقہ کی تاریخ کا جائزہ لیں، جس سے ظاہر ہو کہ یہ علم کب شروع ہوا اور خصوصاً یہ کہ امام صاحب نے جب اس کو حاصل کیا تب اس کی حالت کیا تھی۔ اس سوال کا جواب شاہ ولی اللہ دہلوی کی معرکۃ الآرا تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" میں دیا گیا ہے۔"

حضور صلعم کے زمانے میں احکام کی قسمیں نہیں پیدا ہوئی تھیں۔ آنحضرت صلعم صحابہ کرامؓ کے سامنے وضو فرماتے تھے اور کچھ نہ بتاتے تھے کہ یہ رکن ہے۔ یہ واجب ہے۔ یہ مستحب ہے۔ صحابہ کرامؓ

آپؐ کو دیکھ کر اسی طرح وضو کرتے تھے۔ نماز کا بھی یہی حال تھا۔ یعنی صحابہ کرام فرض و واجب کی تفصیل و تدقیق نہیں کیا کرتے تھے۔ جس طرح آنحضرت کو نماز پڑھتے دیکھا۔ انھوں نے اسی طرح خود بھی نماز پڑھ لی۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلعم سے تیرہ مسائل دریافت کیے جو کہ سب کے سب قرآن میں موجود ہیں۔ البتہ جو غیر معمولی طور سے پیش آتے تھے۔ اُس پر آپؐ سے استفسار کرتے۔ اور آپؐ جواب دیتے تھے۔

آں حضرت صلعم کی وفات کے بعد فتوحات کو نہایت وسعت حاصل ہوئی۔ اور تمدن کا معاشرہ بھی وسیع تر ہوتا گیا۔ واقعات اس کثرت سے پیش آئے کہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت پڑی، اور اجمالی احکام کی تفصیل پر متوجہ ہونا پڑا۔ مثلاً کسی شخص نے غلطی سے نماز میں کوئی عمل ترک کر دیا۔ اب بحث یہ پیش آئی کہ نماز ادا ہوئی یا نہیں؟ اس بحث کے پیدا ہونے کے ساتھ یہ ممکن نہ تھا کہ نماز میں جس قدر اعمال تھے سب کو فرض کہہ دیا جاتا۔ صحابہ کرام کو تفریق کرنی پڑی۔ کہ نماز میں کتنے ارکان فرض و واجب ہیں۔ کتنے سنون اور مستحب اس تفریق کے لیے جو اصول قرار دیے جا سکتے تھے ان پر تمام صحابہ کرامؓ کی آرا کا متفق ہونا ممکن نہ تھا۔ اس لیے مسائل میں اختلاف آرا ہوا۔ اور اکثر مسئلوں میں صحابہ کرام کی مختلف آرا قائم ہوئیں۔ بہت سے ایسے واقعات بھی پیش آئے کہ آنحضرت صلعم کے زمانے میں ان کا عین و اثر بھی پایا نہیں گیا تھا۔ صحابہ کرام کو ان صورتوں میں استنباط تفریع عمل النظیر قیاس سے کام لینا پڑا۔ ان اصول کے طریقے یکساں نہ تھے۔ اس لیے ضروری اختلاف پیدا ہوئے۔ غرض کہ صحابہ کرام ہی کے زمانے میں احکام اور مسائل کا دفتر بن گیا اور جُدا جُدا طریقے قائم ہو گئے۔ صحابہ کرام میں جن لوگوں نے استنباط و اجتہاد سے کام لیا، وہ مجتہد و فقیہ کہلائے۔ ان میں سے چار حضرات نہایت ممتاز تھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباس۔ ان حضرات میں حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ زیادہ تر کوفہ میں رہے۔ اور وہیں ان مسائل پر

احکام کی زیادہ ترویج ہوئی۔ اس تعلق سے کوفہ کو دارالعلوم بن گیا جس طرح کہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تعلق سے حرمین شریفین کو دارالعلوم کا لقب حاصل ہوا تھا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آنحضرت صلعم کی خدمت میں پورے چودہ سال رہے۔ اور آپ کی صحبت سے بہرہ ور ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حدیث و فقہ میں کامل تھے، اور آپ کا دعویٰ تھا کہ قرآن شریف میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس کی نسبت میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ کس باب میں اتری ہے، وہ کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص قرآن مجید کا مجھ سے بہتر عالم ہوتا تو میں اس کی خدمت میں ضرور حاضر ہوتا۔ آپ نے باقاعدہ طور پر حدیث و فقہ کی تعلیم کوفے میں دینی شروع کی اور ان کی درس گاہ میں بہت سے تلامذہ کا مجمع رہتا تھا۔ جن میں چند حضرات قابلِ ذکر ہیں۔ مثلاً اسود، عبیدہ بن حارث، علقمہ وغیرہ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول تھا، جس قدر علقمہ کی معلومات ہیں میری معلومات اس سے زیادہ نہیں۔ اس سے زیادہ فخر کی بات کیا ہوگی کہ صحابہ ان سے مسائل دریافت کرنے آتے تھے۔ علقمہ کی وفات کے بعد ابراہیم نخعی مسند نشین ہوئے۔ اور فقہ کو بہت وسعت دی۔ یہاں تک کہ ان کو "فقیہ العراق" کا لقب ملا۔ اور حدیث کے علم میں "صیرفی الحدیث" کہلائے۔ ان کے عہد میں مسائل فقہ کا ایک مختصر مجموعہ تیار ہو گیا تھا۔ جس کا ماخذ حدیث نبویؐ اور حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فتاویٰ تھے۔ ان کے مرنے کے بعد ان کے شاگرد رشید حماد جانشین بنے۔ الحماد ۱۲۰ھ میں رحلت فرما گئے اور لوگوں نے ان کی جگہ امام ابوحنیفہؒ کو مسند پر بٹھایا۔ یہ لوگ اہل الرائے کہلائے۔

مدینہ منورہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ جو اسرار شریعت کے رازداں تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جن سے بڑھ کر آں حضرت صلعم کے اعمال و سنن متبع و واقف کار کوئی دوسرا نہ تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ حبر الامۃ تھے، حضرت ابوہریرہؓ جن سے بڑھ کر حدیث کا کوئی دوسرا راوی نہیں۔ حضرت زید بن ثابتؓ جو کاتب وحی تھے ان سب درس گاہیں اسی شہر مدینہ میں آباد تھیں۔ جن سے ہزاروں اشخاص وحی و سنت کے علوم کے دا،

بن کر نکلے۔ ان کے شاگردوں میں فقہائے سبعہ۔ (۱) ابوبکر بن حارث۔ (۲) خارجہ بن زید۔ (۳) قاسم بن محمد۔ (۴) سعید بن مسیب۔ (۵) عبداللہ بن عتبہ۔ (۶) سالم بن عبداللہ۔ (۷) سلیمان بن یسار بہت مشہور ہیں۔

صحابہ کرام کے بعد تمام فتاویٰ و مسائل اور مقدمات و قضایا انہی کے فیصلوں سے طے پاتے تھے۔ ان کی مجلس اجتماعی اس عہد کی سب سے بڑی عدالت عالیہ تھی۔ فقہ مدینہ یعنی اہل حدیث انہی بزرگوں کی علمی مجالس کا نتیجہ تھی اور وہ پیشوا جن کا مسلک باقاعدہ مذہب کی صورت میں رواج پذیر ہوا۔ امام مالکؒ ہیں جو اپنے فرقے کے سرتاج اور سرکردہ ہیں۔ اور ان کے بعد حضرت امام شافعیؒ کا اسم گرامی ہے۔ انہی بزرگوں کے مذاہب دنیا میں رائج ہوئے۔ ان کے بعد منکرین قیاس کا طائفہ پیدا ہوا۔ جنھوں نے قیاس پر عمل کرنے کو سراسر لغو بتلایا۔ ان منکرین قیاس کو "ظاہریہ" کہتے ہیں۔ اس کا بانی داؤد بن علی تھا۔ امت میں تین مذہبوں نے زور پکڑا۔ یعنی حنفی، مالکی، شافعی، مگر اہل بیعت نے اپنی فقہ جداگانہ مدوّن کی اور اس پر مذہب کی بنیاد رکھی۔ اسی طرح خوارج نے بھی اپنی فقہ علیحدہ ترتیب دی۔ بقول ابن خلدون، امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ کے بعد آپ کی جگہ لی۔ ان کے مقلدین کی تعداد بہت کم ہے کیوں کہ ان کا مذہب اجتہاد سے دور ہے اور اس کا اعتماد زیادہ تر روایات پر ہے۔

ہمارے خیال میں ابن خلدون کا یہ کہنا کہ حنبلی مذہب میں اجتہاد کی گنجایش نہیں رکھی گئی ہے بالکل بے بنیاد بات معلوم ہوتی ہے کیوں کہ حنبلی فقہ میں لوگ استدلال و استصحاب پر عمل کرتے ہیں جب کہ کسی مسئلہ میں انھیں نصوص نہ ملے۔[1]

ابن خلدون کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کو صرف سترہ احادیث یاد تھیں۔ علامہ ذہبی نے جو کہ تمام محدثین کے پیشوا اور امام سمجھے جاتے ہیں۔ حفاظ حدیث کے حالات پر ایک کتاب لکھ

---

[1] (حیات احمد بن حنبل۔ ابو زہرہ)

ہے ۔ اس کتاب میں کسی ایسے شخص کا حال نہیں لکھا جو علم حدیث کا بڑا امام نہ ہو ۔ چنانچہ خارجہ بن زید بن ثابت کا ضمناً ایک موقع پر ذکر کیا ہے اور لکھتے ہیں کہ :۔

"میں نے ان کو حفاظ حدیث میں اس لیے ذکر نہیں کیا کیوں کہ وہ قلیل الحدیث تھے"[1]۔

امام ابوحنیفہ کے محدث ہونے کا اس سے زیادہ کیا ثبوت درکار ہے ۔ جب حافظ ابوالمحاسن و دمشقی شافعی نے بحوالہ یحییٰ بن معین بیان کیا ہے کہ ہم لوگ امام ابوحنیفہؒ سے مسائل میں بحث کرتے تھے جب ان کی رائے قائم ہو جاتی تھی تو میں اس وقت حلقۂ درس سے اُٹھ کر کوفہ کے محدثین کے پاس جاتا تھا ۔ اور ان سے مسئلہ کے متعلق احادیث دریافت کر کے امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا ۔ امام صاحب ان حدیثوں میں سے بعض کو قبول کرتے تھے اور بعض کو رد فرما دیتے تھے جب میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو کیوں کر معلوم ہوا ۔ تب آپ نے فرمایا کہ کوفے میں جو علم ہے میں اس کا عالم ہوں[2]

اب یہ بات بیّن و واضح ہو گئی کہ ابوحنیفہ علم حدیث کے بہت بڑے عالم تھے ۔ اور ابن خلدون اور دیگر علما کا یہ کہنا درست نہیں کہ امام ابوحنیفہ کو سترہ احادیث ہی یاد تھیں ۔

علاوہ ازیں جس بات نے امام ابوحنیفہؒ کو اپنے تمام ہم عصروں میں امتیازی حیثیت دی وہ اور چیز ہے جو ان سب باتوں سے بالا تر ہے یعنی احادیث کی تنقید اور بہ لحاظ ثبوت احکام ان کے مراتب کی تفریق، روایت و درایت کا تجزیہ کرنا ۔ تنقید احادیث و امتیاز مراتب میں امام اعظمؒ کی تحقیق کی جو حد ہے ۔ آج بھی ترقی کا قدم اس سے آگے نہیں بڑھتا ۔ بقول ابن خلدون :۔

"اہل عراق کے امام اور مذہبی پیشوا امام ابوحنیفہ ہیں ۔ جن کا مقام فقہ میں اتنا اعلیٰ و ارفع ہے کہ کوئی اُن تک پہنچ نہ سکا ۔ یہاں تک کہ ان کے ہم مشرب حضرات خصوصاً امام

---

[1] (حجۃ اللہ البالغۃ)

[2] (عقود الجمان)

مالک و امام شافعی کھلے اور واضح الفاظ میں کہہ گئے کہ فقہ میں ابوحنیفہ کا کوئی مثیل و نظیر نہیں"۔ (مقدمہ)

حنفی فقہ درحقیقت چار شخصوں یعنی امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام زفر، امام محمد بن حسن شیبانی کی آرار کا مجموعہ ہے شیخین نے کئی مسئلوں میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے کیوں کہ یہ لوگ مجتہد مطلق تھے۔ یہ حنفی مذہب بڑی تیزی سے تمام ملک میں پھیل گیا۔

علامہ ابن خلدون کہتا ہے:۔

"امام ابوحنیفہ کے مقلدین آج عراق، ہند و چین، ماورالنہر اور بلادِ عجم میں بکثرت پھیلے پڑے ہیں، ان کی کثرت کی وجہ دراصل یہ ہوئی کہ اوّل تو اس مذہب حنفی نے دارالاسلام عراق میں جنم لیا جس کو قدرتاً مقبولیت عام نصیب ہوئی، پھر ان کے شاگردوں نے خلفاء عباسیہ کی صحبت میں رہ کر تالیفات کے انبار لگا دیے۔ اور شافعیوں کے ساتھ زبردست مناظرے رہے۔ اور اختلافی مسائل میں اچھی اچھی بحثیں اُن کے قلم سے نکلیں۔ یوں وہ علم میں منجھ گئے۔ اور عمیق النظر بن گئے اور جو کچھ اُن کی فضیلت اور برتری تھی وہ منظرِ عام پر آگئی۔ حنفیوں کے کچھ علمی کارنامے قاضی ابن العربی اور ابو ولید الباجی کے توسط سے مغرب میں بھی پہنچ گئے۔" (مقدمہ)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حنفی مذہب کو جو قبول عام نصیب ہوا، وہ دراصل حکومت کے صدقے سے ہوا۔ ابن حزم جو اصحابِ ظاہر کے مشہور امام تھے۔ ان کا قول ہے: "دو مذہبوں نے سلطنت کے زور سے ابتداء ہی میں رواج عام حاصل کیا۔ ایک امام ابوحنیفہ کا مذہب۔ کیوں کہ جب قاضی ابویوسف کو قاضی القضاۃ کا منصب ملا تو انھوں نے حنفی لوگوں کو عہدہ قضاۃ پر مقرر کیا۔ دوسرا امام مالک کا مذہب اندلس میں لیکن یہ ابن حزم کی ظاہر بینی ہے۔ امام ابوحنیفہ ۱۲۰ھ میں مسندِ اجتہاد پر بیٹھے اور قاضی ابویوسف نے ۱۷۰ھ کے بعد قاضی القضاۃ کا منصب حاصل کیا۔ کیوں کہ ان کے تقرر اور عروج کا زمانہ عباسی خلیفہ ہارون الرشید کے عہد سے شروع ہوتا ہے جو کہ ۱۷۰ھ میں تخت نشین ہوا

تھا۔ قاضی ابو یوسف کے فروغ سے پچاس برس کا زمانہ گذر چکا تھا جس میں امام ابو حنیفہ کے مذہب نے قبول عام حاصل کر لیا تھا۔ اور ان کے بے شمار شاگرد قضاۃ کے عہدوں پر مامور ہو چکے تھے۔ اس کامیابی کو کس طرف منسوب کیا جائے۔ یہ ضروری ہے کہ قاضی ابو یوسفؒ کی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ کے مسائل کو اور زیادہ عروج ہوا۔ لیکن مذہب کا اصل عروج قاضی ابو یوسف کی کوششوں کا محتاج نہ تھا۔ امام فخر الدین رازی نے باوجود مخالفت کے تسلیم کیا۔ "یعنی اصحاب الرائے کا مذہب قوی ہو گیا اور شہرت پکڑ گیا اور اس کی وقعت دلوں میں بہت زیادہ ہو گئی۔ پھر اس کے بعد امام ابو یوسف و امام محمد بن حسن شیبانی کو خلیفہ ہارون الرشید کے دربار میں رسائی حاصل ہوئی اس حنفی مذہب کی قوت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ کیوں کہ علم اور حکومت دونوں مجتمع ہو گئے۔" اس کے علاوہ قاضی ابو یوسف کا اثر خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے تک محدود تھا[1]۔

دیرپا اور غیر منقطع کامیابی کس نے پیدا کی؟

یوں تو بعض ائمہ نے بھی اپنے عہد میں نہایت عروج حاصل کیا تھا۔ جیسے امام اوزاعی اپنی زندگی میں بلکہ زمانہ مابعد تک بھی تمام ملک شام کے امام مطلق تسلیم کیے گئے تھے۔ اور ان ممالک میں لوگ عموماً انہی کی تقلید کرتے تھے لیکن وہ ایک محدود اثر تھا جو بہت جلد لوگوں سے کم ہوتا رہا۔ ان واقعات سے صاف و واضح نتیجہ نکلتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے مذہب میں ایسی خاص الخاص اور بنیادی خوبیاں ہیں جو دوسرے مذاہب میں نہیں ہیں۔

تمام بلادِ اسلامیہ میں جن ائمہ کی فقہوں نے رواج پایا وہ صرف چار ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ۔

مسائل فقہ کی اشاعت کا سبب اگرچہ خود ان مسائل کی خوبی و عمدگی بہ ہے۔ لیکن کچھ شبہ نہیں کہ اس امر میں واضع فقہ کے ذاتی رسوخ اور عظمت کو بھی بہت کچھ دخل حاصل ہے۔ ہمارے

---

[1] سیرت نعمان۔ شبلی نعمانی)

نزدیک امام ابوحنیفہؒ کے سوا اور مجتہدین کی فقہ کی ترویج و اشاعت کا باعث زیادہ تر ان کی ذاتی خصوصیات تھیں۔ مثلاً امام مالکؒ مدینے کے رہنے والے تھے جو نبوّت کا مرکز اور خلفائے راشدین کا دارالخلافہ رہ چکا تھا اور لوگوں کو عموماً مدینہ اور اربابِ مدینہ کے ساتھ خلوص و عقیدت تھی اُن کا خاندان ایک علمی خاندان تھا اور ان کے چچا بہت بڑے محدّث تھے۔ اور امام مالکؒ نے جب حدیث و فقہ میں کمال حاصل کیا تو یہ عارضی اوصاف اُن کی ذاتی قابلیت کا طرۂ افتخار بن کر نمایاں ہوگئے اور تمام اطراف و دیار میں ان کی شہرت کا سکّہ جم گیا۔

امام شافعی کو اور بھی زیادہ خصوصیتیں حاصل تھیں۔ مکّہ معظمہ وطن تھا۔ والد صاحب کی طرف سے قریشی و مطلبی اور والدہ صاحبہ کی جانب سے ہاشمی تھے۔ آپ کے خاندان کا اعزاز آنحضرت صلعم سے ہم نسبی تھی۔ یہ ایسی چیزیں تھیں۔ جن سے بڑھ کر حسنِ قبول اور مرجعیت کے لیے اور کوئی کارگر آلہ نہیں ہوسکتا تھا۔

مگر امام ابوحنیفہؒ میں اس قسم کی کوئی خصوصیت نہ تھی۔ قریشی اور ہاشمی ہونا تو درکنار وہ عربی النسل بھی نہ تھے۔ خاندان میں کوئی ایسا شخص نہیں گذرا تھا۔ جو اسلامی گروہ کا مقتدا ہوتا۔ آبائی پیشہ تجارت تھا۔ باوجود اس کے ان کی فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پانا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریقۂ فقہ انسانی ضرورتوں کے نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا۔ اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو زیادہ تر انھی ملکوں میں رواج ہوا۔ جہاں تہذیب تمدن نے زیادہ ترقی نہیں کی تھی۔ علامہ ابن خلدون اس بات کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ مغرب و اندلس میں بدویت غالب تھی اور وہاں کے لوگوں نے ترقی حاصل نہیں کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اُن ممالک میں امام مالک کی فقہ کے سوا اور کسی کو فروغ نہ ہوسکا۔

حنفی فقہ جس میں امام ابوحنیفہ کے علاوہ اُن کے نامور شاگردوں کے مسائل بھی شامل ہیں۔ اس زمانے کا بہت بڑا قانون بلکہ بہت بڑا مجموعہ قوانین تھا۔ زمانۂ مابعد میں گو علمائے حنفیہ نے اس پر بہت کچھ اضافہ کیا۔ اور جزئیات کی تفریع کے ساتھ اصولِ فن کو نہایت ترقی دی لیکن ایجاد

کے زمانے میں جس قدر کسی فن کی حالت ہوسکتی ہے۔ وہ اس سے زیادہ نہیں ہوسکتی، جو کہ امام ابو حنیفہؒ کے عہد میں فقہ کو حاصل ہوچکی تھی۔ اس مجموعہ میں عبادات کے علاوہ دیوانی، فوجداری، تعزیرات، لگان، مال گذاری، شہادت، معاہدہ، وراثت، وصیت اور بہت سے قوانین شامل تھے اس کی وسعت اور خوبی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ عباسی خلیفہ ہارون الرشید کی وسیع سلطنت جو سندھ سے ایشیائے کوچک تک پھیلی ہوئی تھی۔ انہی اصول پر قائم تھی اور اس کے عہد کے تمام واقعات اور معاملات انہی قواعد کی بنا پر فیصل ہوتے تھے۔

فقہ دو قسم کے مسائل پر مشتمل ہے۔ اوّل وہ مسائل جو شریعت سے ماخوذ ہیں اور تشریعی احکام کہے جاسکتے ہیں۔

دوم وہ احکام جن سے شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے۔ اور جو تمدّن اور معاشرت کی ضرورتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ یا جن کا ذکر شریعت میں ہے لیکن تشریعی طور پر نہیں پہلی قسم کے مسائل کے لحاظ سے فقیہ کی حیثیت شارح و مفسّر کی حیثیت ہے جس کے لیے مہارت زبان، واقفیت نصوص، قوتِ استنباط توفیق، متعارضات، ترجیح دلائل ہے۔ دوسرے قسم کے احکام کے لحاظ سے واضع فقہ ایک مقنن کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلام میں بہت سے نامور بزرگ گذرے ہیں جو قرآن و حدیث کے عمدہ مفسّر و شارح تھے۔ لیکن مقننانہ قابلیت سے مبرّا تھے اسلام کے اس وسیع دَور میں قدرت نے یہ دونوں قابلیتیں جس اعلیٰ درجہ پر امام اعظم میں جمع کردی تھیں کسی مجتہد یا امام میں جمع نہیں ہوئیں۔

علم فقہ سے متعلق سب سے بڑا کارنامہ امام اعظم نے جو سر انجام دیا۔ وہ تشریعی اور غیر تشریعی احکام میں امتیاز کرنا تھا۔ آں حضرت صلعم کے اقوال و افعال جو سلسلۂ روایت سے منضبط کیے گئے۔ ان میں بہت سے ایسے امور تھے جن کو منصب رسالت سے کچھ تعلق نہ تھا لیکن بطور ایک اصطلاح کے ان سب پر حدیث کا لفظ اطلاق کیا جاتا تھا۔ فقہ کی توضیع میں ایک عام اور سخت غلطی ہوئی کہ لوگوں نے ان تمام امور کو شرعی حیثیت پر محمول کیا اور اس خیال سے ان پر مسائل اور احکام کی بنیاد قائم کی۔

حالانکہ وہ حدیثیں منصب شریعت سے علاقہ نہیں رکھتی تھیں۔ مثلاً آں حضرت صلعم نے جو طب کے متعلق ارشاد کیں اور اسی قسم میں وہ افعال داخل ہیں جو حضور صلعم سے عادتاً صادر ہوتے نہ عبادتاً اور اتفاقاً واقع ہوتے نہ قصداً اور اسی قسم میں وہ حدیثیں داخل ہیں جو آں حضرت صلعم نے اپنی قوم کے گمان کے موافق بیان کیں۔ مثلاً ام زرع کی حدیث، خرافہ کی حدیث، اور اسی قسم میں وہ امور داخل ہیں جو آں حضرتؐ نے اس وقت مصلحت جزی کے موافق اختیار کیے۔ وہ سب لوگوں پر واجب العمل نہیں ہیں۔ امام صاحب کا ذہن اسی نکتہ کی طرف منتقل ہوا جس کی وجہ سے بہت سے مسائل مثلاً غسل جمعہ، نفاذ طلاق، تقسیم غنائم وغیرہ میں جو حدیثیں وارد ہیں۔ امام صاحب نے غیر تشریعی حدیثوں میں داخل کیا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ وغیرہ ان احادیث کو تشریعی سمجھتے ہیں۔

خصوصیات

فقہ حنفی اصول کے عین موافق ہے اور وہ مسائل کے اسرار اور مصالح پر مبنی ہے۔ اس لیے امام طحاوی نے اپنی کتاب شرح معانی الآثار میں اگرچہ بعض مسئلوں میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے لیکن اکثر مسائل کی نسبت مجتہدانہ طرز استدلال سے ثابت کیا ہے کہ امام اعظم کا مذہب احادیث اور طریق نظر دونوں کے موافق ہے[1]۔

اس کے برخلاف بقول فخر الدین رازی کہ امام شافعی کا مذہب عقل و قیاس سے بعید ہے[2]۔

ایک خاص سبب یہ تھا کہ دوسرے ائمہ جنھوں نے فقہ کی تدوین و ترتیب کی ان کی علمی ابتدا فقہی مسائل سے ہوتی تھی۔ مگر امام اعظم کی تحصیل علم کلام سے شروع ہوئی جس کی مہارت نے اُن کی قوتِ فکر اور حدیثِ نظر کو نہایت قوی کر دیا تھا اور ان کا مناظرہ ہمیشہ معتزلہ سے رہتا تھا جو کہ عقلی دلائل اور عقلی اصول کے پابند تھے۔ اس لیے امام صاحب کو بھی ان کے مقابلے میں انہی اصول

---

[1] شرح معانی الآثار۔

[2] مناقب الشافعی

سے کام لینا پڑتا تھا۔ اور متنازعہ فیہ مسائل میں مصالح و اسرار کی خصوصیتیں دکھائی پڑتی تھیں کہ شریعت کا ہر مسئلہ اصولِ عقل کے مطابق ہے۔ علم کلام کے بعد وہ فقہ کی طرف متوجہ ہوتے تو ان مسائل میں بھی وہی جستجو رہی۔ دوسری فقہوں میں معاملات و عبادات میں بھی ظاہر بینی کا خیال رکھا گیا ہے اور اس میں عقل کو دخل نہیں۔ مگر امام صاحب کے مسائل عموماً عقل کے موافق ہیں جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ ان اقسام سے باہر نہ جانے پائے۔ باقی رہا یہ امر کہ ان لوگوں میں سے سب کو دی جائے۔ بعض کو یہ امر مقتضائے وقت اور ضرورت پر موقوف ہے۔ امام اور حاکم وقت کے لحاظ سے جس کو چاہے انتخاب کر سکتا ہے۔

حنفی فقہ بہ نسبت تمام اور فقہوں کے نہایت آسان اور سیر التعمیل ہے مگر اس کے برعکس اور ائمہ کے بہت سے احکام بہت سخت اور سیر التعمیل نہیں ہیں۔ اس امر کی بین مثالیں سرقہ کے احکام کے بارے میں حسب ذیل درج ہیں :-

امام اعظم کے مسائل	دیگر ائمہ کے مسائل
۱۔ نصاب سرقہ کم از کم ایک اشرفی ہے اگر ایک نصاب میں متعدد چوروں کا ساجھا ہے تو کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔	ایک اشرفی کا ربعہ۔ امام احمد بن حنبل کے نزدیک ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔
۲۔ نادان بچے کا قطع ید نہیں	امام مالک کے نزدیک قطع ید ہے۔
۳۔ کفن چور پر قطع ید نہیں	دیگر ائمہ کے نزدیک قطع ید ہے۔
۴۔ زوجین میں سے اگر ایک دوسرے کا مال چرائے تو قطع ید نہیں۔	دیگر ائمہ کے نزدیک قطع ید ہے
۵۔ قرآن مجید کے سرقہ پر قطع ید نہیں	امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک قطع ید ہے[۱]

---

[۱] بحوالہ سیرت نعمان۔ شبلی نعمانی

فقہ حنفی کے قاعدے نہایت وسیع اور تمدن کے موافق اور عین دنیوی ضرورتوں کے مطابق ہیں۔ مثلاً امام شافعی ہبہ کے لیے قبضہ کو ضروری سمجھتے ہیں۔ شفعہ ہمسایہ کو جائز نہیں رکھتے۔ تمام معاملات میں مستورالحال کی شہادت کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ گواہانِ نکاح کے لیے ثقہ ہونے کی ضرورت سمجھتے ہیں۔ ذمیوں کے باہمی معاملات میں بھی ان کی شہادت جائز قرار نہیں دیتے۔ یہ باتیں ان ممالک میں قابلِ عمل ہیں۔ جہاں تمدن نے ترقی و وسعت نہ حاصل کی ہو۔ مگر ترقی یافتہ ملکوں میں معاملات بالکل مختلف، پیچ در پیچ صورتیں اختیار کر لیتے ہیں وہاں پر ایسے احکام کا قائم رہنا آسان نہیں یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے امام شافعی سے اختلاف کیا۔ مثال کے طور پر ہم صرف مسائل نکاح کا ذکر کرتے ہیں جو عبادات اور معاملات دونوں کا جامع ہے جیسے "حرمت بالزنا" کا مسئلہ ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ زنا سے حرمت کے احکام نہیں پیدا ہوتے۔ مثلاً باپ نے کسی عورت سے زنا کیا تو بیٹے کا نکاح اس عورت سے جائز ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا، اور اس کی لڑکی پیدا ہوئی۔ تو خود وہ شخص اس لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے۔ امام اعظم اس کے بالکل مخالف ہیں اور کہتے ہیں کہ اپنے نطفہ سے جو اولاد ہو گو زنا ہی سے ہوئی ہو اس کے ساتھ نکاح اور مقاربت کا جائز رکھنا بالکل اصولِ فطرت کے خلاف ہے۔

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک عورت گو عاقلہ و بالغہ ہو نکاح کے بارے میں خود مختار نہیں بلکہ ولی کی محتاج ہے۔ اس کے برعکس امام اعظم کے نزدیک بالغہ عورت اپنے نکاح کی آپ خود مختار ہے۔ اگر نابالغی کی حالت میں ولی نے نکاح کر دیا تو بالغ ہو کر نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ امام اعظم نے اس اصول کو نہایت قوت کے ساتھ ملحوظ رکھا ہے۔ انھوں نے طریقہ انعقاد، تعین مہر، ایقاع طلاق، نفاذ خلع کے جو قاعدے قرار دیئے اُن سب میں اصول سے کام لیا ہے مثلاً:

امام اعظم	دیگر ائمہ
۱- جب تک فریقین کی حالت میں استقامت ہو طلاق دینا حرام ہے	امام شافعی کے نزدیک حرام نہیں

۲ - ایک بار تین طلاق دینا حرام ہے اور اس کا مرتکب عاصی ہے	امام شافعی و احمد بن حنبل کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں۔
۳ - مہر کی تعداد کسی حالت میں دس درہم سے کم نہیں ہو سکتی تا کہ مرد کو فسخ طلاق پر آسانی سے جرأت نہ ہو۔	امام شافعی کے نزدیک ایک حبہ بھی مہر ہو سکتا ہے۔
۴ - جسمانی بیماری مثلاً برص وغیرہ فسخ نکاح کا سبب نہیں ہو سکتا۔	امام شافعی و مالک کے نزدیک اُن وجوہ پر فسخ نکاح ہو سکتا ہے [۱]

امام شافعی کے نزدیک گواہانِ نکاح عادل ہونے چاہئیں ورنہ نکاح صحیح نہیں۔ ایسے عادل شخص کا ملنا بہت مشکل کام ہے اور امام شافعی کے نزدیک گواہ مرد ہونے چاہئیں۔ مگر امام اعظم کے نزدیک عورتیں بھی گواہ ہو سکتی ہیں۔

امام ابوحنیفہ نے ذمیوں کو جو حقوق دیئے ہیں دنیا میں کسی حکومت نے کبھی کسی غیر قوم کو نہیں دیئے۔ یورپ جس کو اپنے قوانین اور انصاف پر بڑا ناز ہے بے شک زبانی دعویٰ کر سکتا ہے لیکن عملی مثالیں نہیں پیش کر سکتا۔ حالاں کہ امام اعظم کے یہ احکام اسلامی حکومتوں میں عملاً نافذ تھے۔ سب سے بڑا مسئلہ قتل و قصاص کا ہے۔ امام اعظم کے نزدیک ذمیوں کا خون مسلمان کے خون کے برابر ہے اور غلطی سے قتل کیا جائے تو جو خون بہا مسلمانوں کے قتل بالخطاء سے لازم آتا ہے وہی ذمی کے قتل سے لازم آئے گا جس پر شافعیوں نے احناف کو طعنہ دیا۔ اہل ذمہ ہر قسم کی تجارت کر سکتے ہیں اور اُن سے اسی شرح سے ٹیکس لیا جائے گا۔ جزیہ جو اُن کی محافظت کا ٹیکس ہے اس کی شرح حسب حیثیت قائم کی جائے گی۔ مفلس شخص جزیہ کا باقی دار ہو کر مرجائے تو جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ ذمیوں کے معاملات انہی کی شرع کے مطابق طے ہوں گے۔

---

[۱] (شبلی۔ سیرت نعمان)

اس کے برخلاف امام شافعی کے نزدیک کسی مسلمان نے اگرچہ عمداً کسی ذمی کو قتل کردیا ہو تاہم وہ قصاص سے بری رہے گا۔ صرف دیت دینی پڑے گی۔ امام مالک کے نزدیک اگر ذمی تجارت کا مال ایک شہر سے دوسرے شہر لے جائے۔ ہر بار اس سے ٹیکس وصول کیا جائے گا۔

فقہ حنفی کی ایک نمایاں خصوصیت نصوص شرعی کے موافق ہے۔ مثلاً امام اعظم کی امام باقر والی گفتگو سب سے بڑی دلیل ہے۔ جیسے ابوحنیفہؒ نے فرمایا:۔

"اگر میں قیاس کرتا تو کہتا کہ عورت کو زیادہ حصہ دیا جائے۔ کیوں کہ یہ صنف نازک ضعیف کو ظاہری قیاس کی بنا پر زیادہ ملنا چاہیے۔ مگر چوں کہ آں حضرت صلعم کی حدیث موجود ہے جس میں عورت کو مرد کے مقابلے میں نصف حصہ بتلایا گیا ہے۔ لہٰذا میں نے مذکورہ حدیث پر عمل کیا"

امام اعظم تمام مسائل "استحسان" کے ذریعے حل کرتے تھے۔ یعنی جب کسی مسئلہ میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو۔ یعنی قرآن و حدیث یا اجماع، تو فقہا نے صریح قیاس ترک کرکے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا۔ اور یہی استحسان کا مفہوم ہے۔

دوسرے اماموں نے تقدیری اور فرضی مسائل پر فتویٰ دینے سے انکار فرمایا۔ مگر امام ابوحنیفہؒ نے اپنے لایق و قابل چالیس شاگردوں کی مدد سے لاتعداد فرضی مسائل کے فتویٰ دیے ہیں جو کہ بہت بڑا گراں مایہ کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مستشرقین امام اعظم کو Supreme latine Lawyer کہتے ہیں۔

وحید الدین خاں

اسلام اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ

ایک روایتی قصہ ہے کہ کہیں ایک دیوار تھی۔ دیوار اتنی لمبی اور اونچی تھی کہ اس کے دوسری طرف کچھ دکھائی نہیں دیتا تھا۔ لوگوں نے طے کیا کہ کسی شخص کو اوپر چڑھایا جائے تاکہ وہ دیکھ کر بتائے کہ دیوار کے دوسری طرف کیا ہے۔ خاص اہتمام سے ایک بہت لمبی سیڑھی بنائی گئی اور ایک شخص کو دیوار کے اوپر چڑھایا گیا۔ جب آدمی دیوار کے اوپر پہنچا اور اس پوزیشن میں ہوگیا کہ دوسری طرف کا حال دیکھ کر نیچے والوں کو بتائے تو ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ دوسری طرف نگاہ پڑتے ہی اس نے یکایک زور سے قہقہہ لگایا اور چھلانگ لگا کر دیوار کے اُس پار کود پڑا۔

اب دوسرا آدمی چڑھایا گیا۔ مگر جب وہ اوپر پہنچا تو وہ بھی قہقہہ لگا کر دوسری طرف کُود پڑا۔ اسی طرح بہت سے لوگ چڑھائے گئے مگر جب سب کے سب قہقہہ لگا کر دیوار کے اس پار غائب ہوگئے اور دیوار کے دوسری طرف کا حال ادھر والوں کے لیے راز ہی بنا رہا۔

کچھ ایسا ہی حال آج کل ہمارے ان نوجوانوں کا ہے جو جدید تعلیم حاصل کرنے کے لیے مغربی طرز کی تعلیم گاہوں میں جاتے ہیں۔ یہ نوجوان امت مسلمہ کی امید بن کر جدید تعلیم کی طرف بڑھتے ہیں۔ امت بجا طور پر ان سے یہ توقع باندھے ہوئے رہتی ہے کہ وہ مغربی فنون کو سمجھ کر اسلام کی طرف سے ان کا جواب فراہم کریں گے، وہ جدید ملحدانہ افکار کے خلاف اسلام کے سپاہی بنیں گے

مگر ہوتا یہ ہے کہ جب وہ مغربی دنیا کو دیکھتے ہیں اور مغربی افکار سے آشنا ہوتے ہیں تو اس کے اتنے گرویدہ ہو جاتے ہیں کہ اس کا مقابلہ کرنے کے بجائے خود اس کی گود میں جا پڑتے ہیں۔

یہ تبدیلی یونی ورسٹیوں میں جانے کے بعد ہی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر خوش قسمتی سے ہمارا نوجوان یورپ اور امریکہ پہنچ گیا، تو اس کے بعد تو اس کا عالم ہی دوسرا ہو جاتا ہے اس کا حلیہ بدل جاتا ہے والدین نے اگر غلطی سے کسی مشرقی طرز کی خاتون سے شادی کر دی تھی تو اب اس کو طلاق دے کر کوئی "میم صاحبہ" لا کر گھر کی رونق بڑھائی جاتی ہے۔ پھر یہی نہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر وہ نماز روزہ کو فرسودہ چیز سمجھنے لگتا ہے، اس کے عقائد بدل جاتے ہیں۔ اسلام کو وہ دورِ جدید کے اعتبار سے نظر ثانی کرنے کے قابل سمجھنے لگتا ہے، غرض اسلام اور مسلمانوں کو وہ مکمل طور پر مغربی سانچہ میں ڈھالنے کا مبلغ بن جاتا ہے، وہ شخص جسے اسلام کا وکیل بننا چاہیے تھا وہ خود مغربی تہذیب کا وکیل بن کر اسلام پر حملہ کرنا شروع کر دیتا ہے۔

یہ ایک عجیب صورت حال ہے جس سے موجودہ زمانہ میں امت مسلمہ دوچار ہے۔ دیوارِ قہقہہ کا روایتی قصہ تو محض افسانہ ہوگا۔ مگر آج ہم اسی نوعیت کی بلکہ اس سے زیادہ شدید نوعیت کی دوسری دیوار قہقہہ سے دوچار ہیں۔ ہمارے علماء نے مغربی طرز کی تعلیم کے خلاف جو شدید رویہ اختیار کیا، وہ بظاہر بڑا نامعقول معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اسی دردناک انجام کا ردِ عمل ہے مجھے یقین ہے کہ اگر ہمارے نوجوان مغربی تعلیم کے بعد بھی اپنے ایمان و اسلام کو بچائے رکھیں تو ہمارے علما ان کے خلاف اپنے سارے اعتراضات واپس لے لیں۔ اور اگر کہیں ایسا ہو جائے کہ جدید تعلیم کی دیوار پر چڑھنا ہمارے نوجوانوں کے لیے دیوار قہقہہ پر چڑھنا نہ ہو بلکہ وہ کوہ صفا کی بلندی پر چڑھنا ہو جہاں سے ہمارے پیغمبر نے دنیا کو حق کا پیغام دیا تھا تو ہمارے علماء جدید تعلیم کے مبلغ بن جائیں اور یورپ سے فراغت حاصل کر کے آنے والوں کا مذہبی اداروں میں استقبال کیا جائے۔

اس واقعہ کا سب سے زیادہ افسوسناک پہلو یہ ہے کہ مغربی تہذیب سے متاثر ہونے کی کوئی وجہ سطحیت کے سوا نہیں ہے۔ میں پورے اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اس قبیلہ میں کوئی ایسا

شخص موجود نہیں ہے جو اپنی مغربیت کی علمی، سائنسی، تاریخی یا مذہبی توجیہ پیش کر سکے۔ واحد چیز جس نے لوگوں کو مغرب کا فریفتہ بنا دیا ہے وہ ظاہر فریبی، سطحیت اور اتھلا پن ہے۔ اس کے سوا کوئی اور وجہ نہیں ہے جس کی بنا پر لوگ مغرب کی طرف بھاگے جا رہے ہوں۔

حال میں میری ایک پروفیسر صاحب سے گفتگو ہوئی۔ یہ ایم، اے ہیں اور جدید موضوعات کا کافی مطالعہ بھی ہے۔ انھوں نے کہا اس زمانے میں پرانے ڈھنگ کا اسلام نہیں چل سکتا۔ اسلام کو اگر باقی رہنا ہے تو اس کو جدید حالات کے لحاظ سے ڈھالنا پڑے گا۔

مَیں نے کہا۔ اس کی دلیل کیا ہے یعنی موجودہ زمانے میں وہ کون سے اسباب پیدا ہو گئے ہیں جن کی بنا پر یہ سوال اُٹھ رہا ہے کہ ہم اسلام پر نظر ثانی کریں۔ انھوں نے جواب میں کہا۔ بہت سے ہیں۔ مَیں نے کہا کوئی مثال دیجیے۔ انھوں نے پھر کہا ہزاروں ہیں۔ مَیں نے مزید زور دے کر کہا آپ کوئی ایک ہی مثال بتائیے تاکہ اس پر متعین شکل میں غور کیا جا سکے۔

اس اعلیٰ تعلیم یافتہ بزرگ نے جو مثال دی اس کو سُن کر آپ کو حیرت ہو گی۔ انھوں نے کہا مثال کے طور پر اس زمانہ میں لڑکے اور لڑکیاں چُست لباس پسند کرتے ہیں اور اس کا استعمال کثرت سے بڑھتا جا رہا ہے حالاں کہ روایتی اسلام اس کا مخالف ہے پھر اسلام کیسے موجودہ زمانے کا ساتھ دے گا۔

مَیں نے کہا اس مثال سے کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ یہ صرف ایک رواج کی مثال ہے۔ رواج غلط بھی ہو سکتا ہے اور بدلتا بھی رہتا ہے۔ البتہ اگر آپ کسی سائنٹیفک دریافت کی نشان دہی کر سکیں۔ جس کے بعد چست لباس پہننا ضروری ہو گیا ہو تو البتہ یہ ایک مسئلہ بن سکتا ہے۔ کیوں کہ اسلام پر نظر ثانی کی ضرورت حقیقۃً صرف اس وقت ثابت ہو گی جب آپ ایسی کوئی مثال دیں جس میں علمی دریافت کی بنا پر اسلام دور حاضر سے ٹکرا رہا ہو۔ آپ کو یہ سُن کر تعجب ہو گا کہ موصوف نے اس کی کوئی مثال نہیں دی۔ اور اپنی سابقہ مثال کی اہمیت پر اصرار کرتے رہے۔ بالآخر جب مَیں نے اس کا بے وزن ہونا واضح کر دیا تو انھوں نے کہا۔

اسلام اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ

"آپ منطقی دلائل سے مجھے خاموش کر سکتے ہیں مگر حالات تو اپنی جگہ باقی رہیں گے"۔

میں نے کہا کہ میں جانتا ہوں کہ میری اس دلیل سے حالات نہیں بدل جائیں گے۔ مگر حالات کا معاملہ بالکل مختلف ہے۔ آپ دعویٰ ایک بات کا کرتے ہیں اور دلیل باتوں کی دیتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ موجودہ زمانے میں اسلام پر نظر ثانی کی ضرورت ہے" تو علمی اعتبار سے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موجودہ زمانے میں کچھ ایسے انکشافات ہوئے ہیں جنھوں نے اسلام کی صداقت جزوی یا کلی طور پر مشتبہ کر دی ہے جیسے کوپرنیکس کے مشاہدہ نے ارسطو کے نظریات میں تبدیلی کی ضرورت پیدا کی یا آئن اسٹائن کی تحقیقات نے نیوٹن کے خیالات کو بدل دیا۔ میرا دعویٰ ہے کہ دورِ جدید نے اس مفہوم میں ہمارے لیے کوئی جذبہ پیدا نہیں کیا ہے۔ اگر آپ کے نزدیک ایسا کوئی مسئلہ ہمارے لیے پیدا ہوا ہے تو وہ آپ مجھے بتلائیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عملی اعتبار سے اسلام کے لیے کوئی مسئلہ پیدا ہوا ہو۔ آپ کی دی ہوئی مثال اسی نوعیت کی ہے مگر اس طرح کی مثالوں سے ہمارے لیے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ اسلام پر نظر ثانی کا نہیں۔ اس طرح کی مثالیں اس بات کی علامت ہیں کہ حالات کے اوپر اسلام کا کنٹرول ڈھیلا ہو گیا ہے۔ اس لیے ضرورت ہے اسلام کو دوبارہ اس پوزیشن میں لایا جائے کہ وہ حالات پر کنٹرول کر سکے میں نے کہا کہ اگر آپ کے گھر میں کوئی لڑکا خفا ہو کر توڑ پھوڑ کرنے لگے تو آپ کیا کریں گے۔ کیا اس کی بنا گھر کے اندر نظم و نسق کے اصول کو بدل دیں گے نہیں، بلکہ آپ لڑکے کو پکڑیں گے اور راہِ راست پر لانے کی تدبیریں اختیار کریں گے۔

اس گفتگو سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب پسندی کے پیچھے کسی طرح سطحیت کے سوا، اور کچھ نہیں۔ اگر ہمارے نوجوانوں کے اندر سے یہ سطحیت نکل جائے تو جدید تعلیم کے اندر سے ایک عظیم امکان برآمد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ مغربی تعلیم کو اسلام کی تقویت کا ذریعہ بنایا جائے۔ اس کے اندر فطرت کی دریافت سے جو قوتیں پیدا ہوتی ہیں ان کو حاصل کر کے اسلام کو قوت پہنچائی جائے۔ اس کے جو فکری فتنے اور علمی مغالطے ہیں، ان کو اسلام کی روشنی میں واضح کیا جائے اور مغرب کے مقابلہ میں اسلام کو ایک زیادہ بہتر تہذیب کی حیثیت سے پیش کیا جائے۔ مغربی تعلیم کے ہتھیار سے ہم اسلام کو فتح مند بنا سکتے ہیں +

باق

امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ

پچھلے دنوں میری نظروں سے جناب سفیان ثوری کی مطبوعہ تفسیر گذری جو مولانا امتیاز علی عرشی رام پوری (لائبریرین رضا لائبریری - رام پور) نے شائع کرائی ہے۔ مولانا نے اس پر بڑا کارآمد مقدمہ لکھا ہے اور امام ثوری کے حالات قلم بند کیے ہیں۔ اس کا ترجمہ ہدیۂ ناظرین ہے۔ یہ کتاب حال ہی میں شائع ہوئی ہے۔ (محمد اسحٰق)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

نحمدہٗ ونستعینہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ اٰلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین

سلسلۂ وحی کا آغاز ان آیات سے ہوا ہے جو اس بات پر دلالت کناں ہیں کہ علم اور کتابت اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمتیں ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن پاک کی جو سب سے پہلی آیت پڑھی۔ وہ یہ ہے:-

اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ۔ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ۔ اِقْرَاْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ۔ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ (العلق ۱ — ۵)

پڑھو اپنے رب کے نام سے، جس نے پیدا کیا۔ آدمی کو پھٹک سے بنایا۔ پڑھو اور تمہارا رب ہی

سب سے بڑا کریم ہے، جس نے قلم سے لکھنا سکھایا، آدمی کو سکھایا جو وہ نہ جانتا تھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیاتِ مقدسہ میں اس بات کے لیے کوشاں رہے کہ اپنے ارشد تلامذہ کے لیے علم کے مخفی خزانوں کو کھول دیں۔ آپؐ نے ان پر شرف علم اور فضیلت کتابت کو واضح کیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس قوم کی عظیم اکثریت آں حضرت کی بعثت کے وقت اُمّی اور اَن پڑھ لوگوں پر مشتمل تھی۔ وہ بہت ہی قلیل مُدّت میں زیورِ علم سے مزین اور جواہرِ حکمت سے آراستہ ہو گئی۔ یہ فضیلت اسے اس کتاب مقدس کی خدمت کے صلے میں حاصل ہوئی جو دنیا اور عقبیٰ میں انسان کی نجات اور فوز و فلاح کی ضامن ہے۔ علاوہ ازیں اس کتاب پاک میں ایک خوبی یہ ہے کہ یہ ادبیت کے ان اعلیٰ معیاروں پر پوری اُترتی ہے، جو عربوں کا خاص حصّہ ہے اور جس کی وجہ سے انھوں نے اپنے سوا دوسروں کو عجمی قرار دے رکھا تھا۔ یہی وہ ادبی معیار اور پیمانے ہیں جنھوں نے ان کی عنانِ توجہ کو اس بات کی طرف موڑا کہ یہ اس کی حفظ و کتابت کریں، اس کے معانی کو غور و فکر کے زاویوں میں لائیں جس چیز کا یہ حکم دیتی ہے اس پر عمل پیرا ہوں، اور جس چیز سے روکتی ہے، اس سے رُک جائیں۔ جو قصائد و اشعار عربوں کے لیے سرمایۂ افتخار تھے۔ قرآن کے نزول کے بعد وہ ان سے یک قلم دست کش ہو گئے۔ اور اس پورے پلندے کو انھوں نے ان شیاطین کے منہ پر دے مارا جو زمانۂ جاہلیت کے ابتدائی دور سے ہی ان کے ذہن و دماغ پر مرتسم کیا کرتے تھے۔

یہ کتاب باریک اور عمیق صفاتِ الٰہیہ کے اسرار و رموز کو اپنے دامنِ بابرکت میں سمیٹے ہوئے تھی۔ اخلاقِ عالیہ، ضوابطِ سیاسیہ اور مضبوط و محکم تمدن کا بے نظیر مجموعہ تھی۔ گذشتہ امتوں کے واقعات و حالات پر حاوی تھی، اور دنیا و آخرت میں فکرِ صحیح کی طرف رہنمائی کرنے والی تھی اس لیے ضروری تھا کہ اس میں ایسے مقامات بھی آئیں جن کی طرف اس نئی قوم کی عقل رسائی نہ کرسکتی ہو۔ سوال یہ ہے۔ کیا انھوں نے ایسے پیچیدہ مقامات میں اپنی آرا و افکار کو ٹھونسنے کی جرأت کی؟ بخدا ہرگز نہیں! بلکہ انھوں نے ان مقامات کو سلجھنے کے لیے آنحضرت

کے باب عالی پر دستک دی۔ رضی اللہ عنہم۔

اللہ نے آپ کو یہ حکم دیا تھا کہ:۔

لا تحرك به لسانك لتعجل به، ان علينا جمعه وقرانه فاذا قرأناه فاتبع قرانه، ثم ان علينا بيانه ۔ (القیامہ۔ ۱۶-۱۹)

تم یاد کرنے کی جلدی میں قرآن کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دو۔ بے شک پڑھنا ہمارے ذمہ ہے جب ہم اسے پڑھ چکیں اس وقت پڑھے ہوئے کی اتباع کرو پھر بیشک اس کا ظاہر کرنا ہمارے ذمہ ہے۔

ایسا بھی ہوا ہے کہ وحی الٰہی کے مشکل مقامات کی اللہ تعالیٰ نے خود تفسیر کر دی ہے، جیسا کہ اس آیت کا معاملہ ہے۔

حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ ۔

یہاں تک کہ تمہارے لیے ظاہر ہو جائے سفیدی کا ڈورا سیاہی کے ڈورے سے۔

اس کی تفسیر لفظ "مِنَ الْفَجْرِ" (البقرہ) پوسٹ کر سے کی گئی۔ اس کی دوسری تشریح رسول اللہ نے کی اور آیت کے اشکال کو دور فرمایا۔

دوسری آیت اس سے پہلے نازل ہوئی، مثلاً:

وَلَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ۔

جنھوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے مخلوط نہ کیا ہو۔

کی تفسیر اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (الانعام۔ ۱۳)

یقیناً بہت بڑا ظلم ہے۔

سے کی گئی

آں حضرت نے اپنے ان پاکیزہ الفاظ سے قرآن کی تفسیر کی جن کے بارے میں ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اگر ان کی نسبت آپ کی طرف صحیح ہو تو ان کا درجہ وحیِ خفی کے برابر ہوتا ہے۔ ہر وہ چیز جو اللہ اور اس کے رسول نے قرآن عزیز کی تفسیر و تشریح سے متعلق کہی، صحابہ نے محفوظ کر لی اور اسے شکر و

امتنان کے ساتھ تابعین سے بیان کیا ۔ (مفتاح السعادۃ ۲/ ۴۰۴، ۴۰۵)

لیکن انھوں نے دو وجوہ سے ان روایات کو کتب وصحائف کی شکل میں جمع نہیں کیا ۔ اول یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے :۔

لَا تَكْتُبُوا عَنِّيْ وَمَنْ كَتَبَ عَنِّيْ غَيْرَ الْقُرْاٰنِ فَلْيَمْحُهُ (صحیح مسلم جلد ۲ ص ۵۳۸ طبع دو ۱۳۲۳ھ)

میری کوئی چیز نہ لکھو جس شخص نے قرآن کے سوا میری کوئی بات لکھی ہو وہ اسے مٹا ڈالے ۔

دوسرے یہ کہ آں حضرت کی برکتِ صحبت سے صحابہ کرام اپنے خلوص عقیدہ آپ کے قربِ عہد اختلاف وحوادث کی قلت اور مرجع ثقات کی وجہ سے علم شرع واحکام کی تدوین سے بے نیاز تھے حتیٰ کہ ان میں سے بعض حضرات تو کتابتِ علم کو بُرا سمجھتے تھے ۔ (حاجی خلیفہ جلد اول ص ۳۳)

تابعین کا زمانہ

جب صحابہ کا زمانہ ختم ہوگیا، یا ختم ہونے کے قریب پہنچا تو تابعین کا دور آیا ۔ اس زمانہ میں ہر طرف اسلام کی نشرواشاعت ہوگئی تھی ۔ صحابہ اقطارِ عالم میں پھیل گئے تھے ۔ نئے نئے فتنے ابھر آئے تھے ۔ فکر و رائے میں اختلاف پیدا ہوگئے تھے ۔ فتاووں کی کثرت ہوگئی تھی، بڑے بڑے اہل علم مرجع خلائق بن گئے تھے ۔ سو انھوں نے حدیث وفقہ اور علوم قرآن کی جمع وتدوین کا آغاز کیا ۔
(حاجی خلیفہ جلد اول ص ۳۳)

انھوں نے سب سے پہلے علوم قرآن کو مدوّن کیا چنانچہ تفاسیر میں سے سب سے پہلی تفسیر ابو العالیہ رفیع بن مہران الریاحی (متوفی ۹۰ھ) کی ہے ۔ یہ وہ بزرگ ہیں جن سے ربیع بن انس نے روایت کی ہے ۔

پھر مجاہد بن جبیر (متوفی ۱۰۱ ھ) کی تفسیر ہے ۔
پھر عطاء بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) کی اور
پھر محمد بن کعب القرظی (متوفی ۱۱۷ھ) کی تفسیر ہے ۔ (حاجی خلیفہ جلد اول ص ۴۲۷)
مفسرین کا گروہ چار مدارسِ فکر میں منقسم ہے ۔

پہلی جماعت مفسرین مکہ کی ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے تلامذہ پر مشتمل ہے۔ عبداللہ بن عباسؓ امتِ محمدیہ کے سب سے بڑے ماہر قرآن ہیں۔ یہ "حبر الامت" کے لقب سے معروف ہیں آنحضرت نے ان کے لیے ان الفاظ میں دعا فرمائی تھی:-

اللھم علمہ الحکمۃ وتاویل القرآن (الاستیعاب۔ جلد اول ص۳۴۲)

اے اللہ! انھیں حکمت و دانائی اور تفسیر قرآن کا فہم عطا فرما۔

دوسری جماعت۔ مفسرین کوفہ کی ہے جن کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگرد ہونے کا شرف حاصل ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے لیے حضورؐ نے یہ دعا کی تھی:-

من احب ان یقرا القرآن غضا کما انزل فلیقراہ علی قراۃ ابن ام عبدہٗ۔ (الاستیعاب جلد اول ص۳۶۰)

جو شخص صحیح قرآن پڑھنا چاہے وہ ابن ام عبد کی قرأت کے مطابق پڑھے۔

تیسری جماعت مدینہ منورہ کے مفسرین قرآن کی ہے۔ یہ حضرات اصحاب زید بن اسلم العدوی ہیں اور یہی وہ جماعت ہے، جو قدما مفسرین کے پُر افتخار لقب سے ملقب ہے۔

تبع تابعین کا زمانہ

تابعین کے بعد تبع تابعین کا زمانہ آیا۔ انھوں نے اپنی جدوجہد اور مساعی کے رُخ کو اس مواد کے جمع کرنے کی طرف موڑا، جو آیات کی تفسیر کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین سے مروی ہے۔ انھوں نے ان تینوں مدارس فکر میں جو اپنی مخصوص روایات کی وجہ سے زمانۂ تابعین میں ممتاز تھا کوئی تفریق پیدا نہیں کی۔

انھوں نے علم تفسیر کو چھوٹی اور بڑی کتابوں کی صورت میں مدوّن کیا اور ان کی تدوین باعتبار کے پہلی کتابوں سے زیادہ جامع تھی۔ اس باب میں زیادہ شہرت شعبہ بن حجاج (متوفی ۱۶۰ھ) سفیان بن سعید ثوری (متوفی ۱۶۱ھ) وکیع بن جراح (متوفی ۱۹۷ھ) سفیان بن عیینہ (متوفی ۱۹۸) یزید بن ہارون (متوفی ۲۰۶ھ) اور اسحٰق بن راہویہ (متوفی ۲۳۸ھ) کو حاصل ہوئی۔

ان کی تفسیروں کا درجۂ فضیلت

یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان کی کتابوں میں وہ تمام روایات موجود ہیں جو تفسیر قرآن کے بارے میں صحابہ اور تابعین سے مروی ہیں اور اس ضمن میں ان کے احتیاط کا یہ عالم تھا کہ آگ کے دہکتے ہوئے انگاروں پر تو چل سکتے تھے لیکن کتاب اللہ کے فہم و تفسیر میں اپنی رائے کو دخیل نہیں ہونے دیتے تھے اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ فہم قرآن کی بصیرت نہیں رکھتے تھے یا اس کی خدمت سے دامن کشاں تھے، بلکہ اس کا اصل باعث اللہ کا یہ فرمان ہے :-

لا تقف ما لیس لک بہ علم (بنی اسرائیل) "جس چیز کا تمہیں علم نہیں اس کے پیچھے مت پڑ"

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے -

من فسر القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطاء

جس شخص نے اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کی، اگرچہ اس نے درست تفسیر کی تاہم اس نے یہ غلط کام کیا۔

آں حضرت کا یہ بھی ارشاد ہے :-

من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار

جو قرآن میں بغیر علم کے باتیں کرتا ہے وہ اپنا ٹھکانا دوزخ کو بنالے

علاوہ ازیں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہے :-

ای سماء تظلنی، والی ارض تقلنی لو قلت فی القرآن برأی

کون سا آسمان مجھے اپنے سایہ میں رکھے گا اور کون سی زمین مجھے پناہ دے گی۔ اگر میں اپنے ارادہ و رائے سے کام لینے لگوں۔

ان حالات میں ظاہر ہے اس پورے گروہ میں سے ہر ایک کی وہی تفسیر ہے جسے صحابہ و تابعین نے سمجھا ہے یہ سر چشمۂ ہدایت ہے اور اس طریق و منہاج کا خزانہ ہے جس نے دنیا میں صحیح دعوت و تحریک کے لیے غور و فکر کی راہوں کو آسان کر دیا۔

لیکن افسوس یہ ہے کہ اس طبقۂ عالیہ میں سے کسی کی تفسیر اور اس سلسلے کی کوئی کتاب بھی ہمارے پاس موجود نہیں - اس ضمن میں زیادہ سے زیادہ جو چیز ہمارے ہاتھ آتی ہے وہ ابو جعفر بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) کی وہ تفسیر ہے جس میں انھوں نے ان کی اکثر روایات کو جمع کر دیا ہے ۔ باقی روایات دست بُرد زمانہ کی نذر ہوگئی ہیں ۔ مگر میں تحدیث نعمت کے طور پر کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے اور میرے لیے فخر کا دروازہ کھول دیا ہے یعنی مَیں نے رضا لائبریری رام پور (ہندوستان) میں ایک چھوٹی سی قلمی کتاب دیکھی جو سفیان ثوری کے تفسیری مواد کو اپنے دامنِ صفحات میں لیے ہوئے تھی - یہ وہی سفیان ثوری ہیں جنھوں نے کہا تھا:

سلونی عن المناسك والقرآن . فانی بهما عالم

(الجرح - جلد ۲ - ص ۲۲۴)

مجھ سے حج اور قرآن کے مسائل دریافت کرو، مَیں انھیں جانتا ہوں ۔

مَیں اس عظیم الشان کامیابی پر اللہ تعالیٰ کا بہت ہی شکر ادا کرتا ہوں ۔ مَیں اپنے اس دَور کے علما محققین کی مدد سے اس کی تصحیح اور ترتیب و تحشیہ میں مشغول ہوگیا - اور میں ایک طویل و مسلسل اور تھکا دینے والی جد و جہد کے بعد اس قابل ہوا ہوں کہ بحث و تلاش کے ان نتائج کو اپنے معاصر علما کی خدمت میں کتابی شکل میں پیش کردں - مَیں امید کرتا ہوں وہ عنایت و قبول کی نظروں سے اس کا خیر مقدم کریں گے ۔

اللہ ہی بہتر توفیق بہم پہنچانے والا اور مدد کرنے والا ہے اور وہی درجۂ قبولیت بخشنے اور بہتر اجر عطا کرنے والا ہے ۔

شاہ محمد جعفر پھلواروی

طلاق سکران

بھارت سے ایک استفسار آیا ہے جس میں یہ سوال کیا گیا ہے کہ سکران (جو نشے میں ہو) کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟

جواب:

ا۔ حضرت عمر، عطا، مجاہد، حسن، ابن سیرین، ابن مسیب، عمر بن عبدالعزیز، سلیمان بن یسار، نخعی، زہری، شعبی، امام مالک، میمون بن مہران، حمید بن عبدالرحمان، قتادہ، سلیمان بن حرب ثوری، حسن بن حی، اوزاعی، ابن شبرمہ وغیرہ اس کے قائل ہیں کہ نشے میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

ب: ۔حضرت عثمان، عکرمہ، طاؤس، ابن عباس وغیرہ نشے کی طلاق کو صحیح نہیں سمجھتے۔

ج: ۔ امام شافعی اور امام احمد، جابر بن زید وغیرہ سے دونوں طرح کے قول منقول ہیں۔

یہ تمام تفصیلات نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۲۴ شائع کردہ مجلس علمی ڈھابیل ۱۳۵۷ھ میں موجود ہیں۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:

اخرج ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ ان عمر اجاز طلاق السکران بشہادۃ نسوۃ واخرج عن عطاء و مجاهد والحسن وابن سیرین، وابن المسیب وعمر بن عبد العزیز وسلیمان بن یسار والنخعی والزهری والشعبی قالوا:

یجوز طلاقہ واخرج عن الحکم قال: من طلق فی سکر من اللہ فلیس طلاقہ بشیئ ومن طلق فی سکر من الشیطان فطلاقہ جائز۔ واخرج عن عثمان انہ کان لایجیز طلاق سکران وان عمر بن عبدالعزیز کان یجیزہ حتی حدثہ ابان بذالک۔ واخرج عن جابر بن زید وعکرمۃ وطاؤس کانوا لایجیزونہ۔ واخرج مالک فی الموطا عن سعید بن المسیب وسلیمان بن یسار، سئلا عن طلاق السکران فقالا:۔ اذا طلق السکران جاز طلاقہ وان قتل قتل۔ قال مالک وذٰلک الامر عندنا۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ روایت ہے کہ حضرت عمر نے عورتوں کی شہادت پر نشے کی طلاق کو نافذ قرار دیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے عطاء، مجاہد، حسن، ابن سیرین، ابن مسیب، عمر بن عبدالعزیز۔ سلیمان بن یسار، نخعی، زہری، شعبی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ حضرات بھی نشے کی طلاق کو نافذ قرار دیتے ہیں۔ پھر حکم کا قول نقل کرتے ہیں کہ:

"اگر نشہ اللہ کی طرف سے ہو تو اس حالت میں طلاق کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور اگر شیطان کی طرف سے ہو تو طلاق واقع ہوگی۔"

حضرت عثمان سے یہ روایت نقل کی ہے کہ آپ سکران کی طلاق کو بے اثر قرار دیتے تھے۔ مگر عمر بن عبدالعزیز اسے نافذ قرار دیتے تھے اور اس مسئلے پر ابان نے ان سے گفتگو کی۔ جابر بن زید عکرمہ اور طاؤس کے بارے میں ابن ابی شیبہ یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ یہ حضرات ایسی طلاق کو نافذ نہیں قرار دیتے تھے۔ امام مالکؒ نے موطا میں لکھا ہے کہ سعید بن مسیب اور سلیمان بن یسار سے طلاقِ سکران کے بارے میں دریافت کیا گیا تو دونوں نے کہا کہ سکران اگر طلاق دے تو یہ پڑ جائے گی اور اگر وہ قتل کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہی بات صحیح ہے۔

پھر حاشیہ ۱۲ کی عبارت یہ ہے:

وفی المحلی ج ۱۰ ص۲۰۸ وجوزہ میمون بن مہران وحمید بن عبدالرحمٰن وقتادۃ وجابر بن زید والثوری والحسن بن حی والشافعی فی احد قولیہ وقال مالک: طلاق السکران وجمیع افعالہ جائزۃ الا الردۃ وزاد ابن قدامۃ فی المغنی ج ۸ ص۲۵۴، والاوزاعی وابن شبرمۃ واحمد فی روایۃ وسلیمان بن حرب۔

محلی ج ۱۰ ص۲۰۸ میں ہے کہ میمون بن مہران، حمید بن عبدالرحمان، قتادہ، جابر بن زید ثوری، حسن بن حی اور ایک قول کے مطابق امام شافعی بھی ایسی طلاق کو نافذ مانتے ہیں۔ امام مالک کا کہنا ہے کہ سکران کی طلاق بلکہ اس کے تمام کام موثر و نافذ ہوں گے بجز ارتداد کے۔ ابن قدامہ نے مغنی ج ۸ ص۲۵۴ میں اوزاعی، ابن شبرمہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد اور سلیمان بن حرب کے ناموں کا بھی اضافہ کیا ہے۔

اب احادیث پر نظر ڈالیے تو یہ روایتیں ملتی ہیں:۔

(۱) ان القلم مرفوع عن ثلاثۃ: عن المجنون حتیٰ یبرأ وعن النائم حتیٰ یستیقظ وعن الصبی حتیٰ یعقل (ابوداؤد عن ابن عباس)

تین قسم کے آدمیوں پر شرعی گرفت نہیں۔ مجنون پر تندرست ہونے تک، سونے والے پر جاگنے تک اور لڑکے پر عقل آنے تک۔

یہاں یہ بھی سُن لیجیے کہ حضرت عمرؓ نے ایک پاگل زانیہ کو سزا دینے کا ارادہ کیا تھا۔ حضرت علیؓ نے یہ روایت سنائی تو آپ نے سزا کا ارادہ ترک کر دیا۔

(۲) حضرت علی کا یہ قول بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ کی کتاب الطلاق میں موجود ہے کہ:

کل الطلاق جائز الا طلاق المعتوہ

معتوہ کے سوا سب طلاقیں نافذ ہوں گی (معتوہ کے معنی ہیں نیم پاگل جو کبھی ہوش

یں ہو کبھی مجنون ہو جائے)

(۳) حضرت عثمان کا قول بخاری کتاب الطلاق میں یوں ہے :-

لیس لمجنون ولا لسکران طلاق (مجنون اور سکران کی طلاق کوئی طلاق نہیں)

(۴) حضرت عائشہ کا قول ابوداؤد (کتاب الطلاق میں یوں ہے -

لا طلاق ولا عتاق فی غلاق

سخت غصے کی طلاق اور عتاق دونوں بے اثر ہیں (ابوداؤد نے غلاق کا مطلب غصہ بتایا ہے)

(۵) حضرت عبداللہ بن عباس کا قول بخاری کتاب الطلاق میں یوں ہے :

طلاق السکران والمستکرہ لیس بجائز

نشے اور جبر کی طلاق درست نہیں -

(۶) حضرت ابوہریرہ کا قول ترمذی کتاب الطلاق اور ابوداؤد کتاب الحدود میں یوں ہے :

کل طلاق جائز الا طلاق المعتوہ والمغلوب علی عقلہ

معتوہ (نیم پاگل) اور مغلوب العقل کے سوا سب طلاقیں نافذ ہوں گی -

ان روایات میں جو چیز نقطۂ مسئلہ کی حیثیت رکھتی ہے وہ ہے المغلوب علی عقلہ یعنی جس کی عقل مغلوب ہو جائے -

مغلوب العقل کی بہت سی صورتیں ہیں - سخت غصے میں . اچانک حادثے میں ، فکر و رنج میں ہذیان میں ، جنون میں ، نیند میں ، بے ہوشی میں ، سخت تکلیف میں ، انسان بعض اوقات اس طرح اپنے حواس کھو بیٹھتا ہے کہ اس کی عقل کام نہیں کرتی اور اس وقت اس کا کوئی فیصلہ درست نہیں ہوتا - بالکل یہی صورت اس وقت بھی ہوتی ہے جب انسان نشہ پی کر بدمست ہو جاتا ہے - انسان از خود پاگل ہو گیا ہو یا کوئی دوا کھا کر اپنے آپ کو پاگل کر لیا ہو ، دونوں میں کوئی فرق نہیں - اسی طرح کوئی مرض کی وجہ سے بے ہوش ہو گیا ہو یا کوئی دوا کھا کر بالقصد بے ہوش

ہو گیا ہو۔ دونوں نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جب کسی نے دھوکے سے نشہ پی لیا ہو یا جان بوجھ کر نشہ پیدا کر لیا ہو۔ دونوں کا حکم از روئے نتائج یکساں ہی ہونا چاہیئے۔ یہ الگ بات ہے کہ بالقصد اپنے کو پاگل یا بے ہوش یا بدمست کرنے کی سزا اسے دی جائے گی لیکن اس مغلوب العقلی کی حالت میں جو نتائج ہوں گے ان میں خطا و عمد کا کوئی فرق نہیں۔ از روئے حدیث عقل آنے سے پہلے مجنون اور جاگ جانے سے پہلے سو یا ہوا شرعی گرفت کا مستحق نہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ بدمست کو اس کلیئے سے باہر شمار کیا جائے۔

جب ہم قرآن کریم کی طرف دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ اس نے طلاق کا جو نقشۂ عمل (پروسیجر) بنایا ہے اس کا مقصد بے سوچے سمجھے طلاق دینے میں رکاوٹیں پیدا کرنا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ نکاح بھی سوچ سمجھ کر کیا جائے اور طلاق بھی غور و فکر کے بعد دی جائے۔ نیند، جنون، ہذیان، بے ہوشی یا سخت تکلیف کی مغلوب العقلی کی حالت میں اگر ایجاب و قبول ہو جائے تو کیا وہ نکاح منعقد ہو جائے گا؟ کسی کو نشے میں بدمست کر کے نکاح پڑھا دیا جائے تو کیا وہ نکاح صحیح ہوگا؟ صحیح بات تو یہ ہے کہ ہوش و حواس اور ارادہ و نیت کو نکاح میں اتنا زیادہ دخل نہیں جتنا طلاق میں ہے۔ طلاق دینے کے لیے کتاب و سنت نے جو طریقہ بنایا ہے وہ یہ ہے کہ اگر زوجین میں اختلاف ہو جائے تو دونوں میں مصالحت کرانے کے لیے دونوں فریق کی طرف سے ایک ایک حکم لیا جائے۔ وہ دونوں ہر ایک کا بیان سن کر مصالحت کی کوشش کریں۔ (فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا ان یریدا اصلاحا یوفق اللہ بینھما) پھر یہ ارشاد نبوی ہے کہ طلاق احسن دی جائے یعنی طہر بلا وطی میں ایک طلاق دے کر عدت تک چھوڑ دیا جائے۔ پھر قرآنی حکم ہے کہ دو گواہوں کی موجودگی میں طلاق دی جائے۔ واشھدوا ذوی عدل منکم۔ (دو عادل گواہوں کی موجودگی میں طلاق دو)۔

اور قرآنی حکم ہے کہ دورانِ عدت زوجین ایک ہی گھر میں رہیں اور اخراجات شوہر کے ذمے ہوں گے (واسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن)

پھر قرآنی تصریح یہ بھی ہے کہ اگر ایک طلاق کو موکد کرنے کے لیے اگر دوسرے طہر بے وطی میں بھی ایک اور طلاق دے دی جائے تو اس کے بعد تیسرے طہر تک انتظار کیا جائے۔ اس طہر کے آنے سے پہلے یا تو رجوع کر لیا جائے یا (بغیر طلاق دیے) چھوڑ دیا جائے یعنی عدت ختم ہونے دی جائے۔ الطلاق مرتٰن فامساکٌ بمعروف اوتسریح باحسان (طلاقیں صرف دو ہیں۔ اس کے بعد یا روک لینا ہے یا چھوڑ دینا) - یہ طلاق بائن ہو جائے گی جس کے بعد تجدید نکاح کا موقع باقی رہتا ہے۔

ذرا غور کیجئے۔ یہ تین قروء کی لمبی میعاد اور طلاق کا یہ طریقہ (پروسیجر) کیا محض اسی لیے نہیں کہ طلاق کسی فوری جذبے کے تحت نہ ہو بلکہ ہوش و حواس کی قائمی کے ساتھ ہو سوچ سمجھ کر، مستقبل کے تمام نشیب و فراز۔ اور عواقب و نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد۔ کہاں کتاب و سنت کا یہ اندازہ اور کجا نشے کی طلاق، جس میں اسے کچھ معلوم نہیں کہ طلاق وہ دے رہا ہے وہ رجعی ہے یا بائن یا بتہ ہے۔ بلکہ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ طلاق دے رہا ہے یا نکاح پڑھا جا رہا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسے نشے خوری کی سزا ملنی چاہئے لیکن اس کی سزا چالیس یا اسّی دُرّے کی شکل میں ہونا چاہیے نہ کہ بیوی کی جدائی کی صورت میں۔ یہ تفریق تو خود نشے سے بھی زیادہ بدتر کام ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مغلوب العقلی کی کوئی سی بھی شکل ہو اس میں طلاق کا مؤثر یا نافذ ہونا کوئی جاندار فتویٰ نہیں۔

ہم اس موقع پر ایک گذارش اور بھی کریں گے کہ جو حضرات ایسے نشے کی طلاق کو نافذ خیال کرتے ہیں وہ کم از کم اتنی عنایت ضرور کریں کہ اسے رجعی قرار دیں خواہ اس نے نشے کی حالت میں کتنی ہی طلاقیں دی ہوں اس میں یہ امکان تو رہے گا وہ ہوش میں آنے کے بعد

رجوع کر سکے گا۔ یوں بھی واقعہ یہ ہے کہ تین طلاقیں بیک مجلس رجعی ہی ہوتی ہیں۔ مغلظہ نہیں ہوتیں۔ جیسا کہ ہم اپنے مقالات میں واضح کر چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو " اجتہادی مسائل "۔

اب رہا یہ کہ نشے کی حدود کیا ہیں تو فقہاء کے نزدیک نشے خوار پر شرعی تعزیر اس وقت نافذ ہوگی جب وہ زمین و آسمان اور مرد و زن میں تمیز نہ کر سکے ۔ بقولے " ادرءوا الحدود عن الشبھات (معمولی شبہے پر بھی حدود کو ٹال جاؤ)

سزا سے بچانے کے لیے تو یہ شرط، کہ زن و مرد اور آسمان و زمین میں تمیز نہ کر سکے ۔ بڑی حد تک مانی جا سکتی ہے لیکن طلاق کے باب میں اس حد تک جانے کی ضرورت نہیں ۔ اس سے کم درجے کا بھی نشہ ہو تو طلاق کو غیر مؤثر ہی ہونا چاہیے ۔ نشے کی آخری اور درمیانی حدوں میں وہی فرق ہے جو جنون اور عتاہت میں ہے۔ از روئے احادیث مجنون اور معتوہ دونوں کی طلاق غیر مؤثر و غیر نافذ ہے۔ اسی طرح نشے کی آخری حد اور درمیانی حد دونوں کی طلاقوں کو غیر مؤثر سمجھنا چاہیے ۔

لطف کی بات یہ ہے کہ نابالغ کی طلاق کو ہمارے فقہاء غیر مؤثر مانتے ہیں تا آں کہ وہ عاقل بالغ نہ ہو جائے اور بدمست کی طلاق کو مؤثر تسلیم کرتے ہیں حالاں کہ ایک نابالغ لڑکا بدمست سے زیادہ عقل رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مغلوب العقل کا کوئی عقد بھی منعقد نہیں ہوتا نہ عقد بیع نہ عقد نکاح اور نہ طلاق ۔ جنون یا عتاہت میں، نیند میں، بے ہوشی میں، ہذیان میں، بدحواسی میں (خواہ وہ اچانک حادثے کی وجہ سے ہو یا انتہائی غم و فکر یا شدید کرب، یا پاگل بنا دینے والے غصے کے سبب سے ہو) کوئی خرید و فروخت کا سودا معتبر نہیں۔ اسی طرح مغلوب العقل کی حالت میں طلاق کو بھی غیر معتبر ہی سمجھنا چاہیے ۔

یوں تو ہر مسئلے میں اختلافات موجود ہیں لیکن فیصلے کے لیے آخر کسی ایک کو ترجیح دینی پڑے گی۔ نشے کی طلاق کو مؤثر ماننے والے فقہا بہت ہیں، لیکن فیصلے کے لیے آخر کسی ایک کو ترجیح دینی پڑے گی۔ نشے کی طلاق کو مؤثر ماننے والے فقہا بہت ہیں لیکن میرا فاتی

رجحان حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابو ہریرہ عکرمہ، طاؤس اور جابر بن زید رضوان اللہ عنہم اجمعین کے فتاویٰ کی طرف ہے، یا امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے ان اقوال کی طرف ہے، جن میں وہ نشے کی طلاق کو غیر مؤثر تسلیم کرتے ہیں۔ میرے اس رجحان کی وجہ کتاب وسنت کا بتایا ہوا وہ طریقہ طلاق ہے جس سے بے سوچے سمجھے طلاق دینے کی نفی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ مغلوب العقلی خواہ کسی وجہ سے ہو اس ہوش وحواس کے خلاف ہے جو تمام عقود کی جان ہے۔

اس سلسلے میں فقہا کی کچھ مزید تصریحات بھی سُن لیجئے۔ یہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ج ۴ ص ۲۸۱ تا ص ۲۸۴ کا خلاصہ ہے:۔

(۱) اگر کوئی جان بوجھ کر نشہ پیدا کرے تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن ازالۂ مرض کے لیے استعمال کرے، یا یہ گمان ہو کہ اس مقدار سے یا اس چیز سے نشہ نہ آئے گا۔ لیکن آجائے تو اس کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔

(۲) اگر ایسی نشہ آور چیز استعمال کرے جس کا استعمال گناہ ہے تو فان طلاقہ یقع علیہ زجراً لہ (طلاق زجراً و توبیخاً واقع ہوگی) اور اگر اس کا استعمال گناہ کے ضمن میں نہ آتا ہو تو طلاق نہیں ہوگی۔

(۳) ... اذا شرب حشیشا وجن جنونا تاما فان طلاقہ لا یقع۔ اگر حشیش پی کر مکمل پاگل ہو جائے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

(۴) امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ جو نشہ استعمال کر کے ہذیان بکنے لگے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اگر وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ گویا پاگل ہو جائے۔ اور آسمان وزمین یا زن ومرد میں تمیز نہ کر سکے فانہ لا یترتب علیہ وقوع الطلاق اتفاقاً۔ (تو بالاتفاق اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی)

نیز اگر کسی کو علم ہو یا شک ہو کہ اس چیز سے نشہ پیدا ہو کر عقل جاتی رہے گی تو

اس کی طلاق واقع ہوگی۔ لیکن اگر اس کو معلوم ہو یا ظن غالب ہو کہ اس سے اس حد تک نشہ نہیں پیدا ہوگا مگر پیدا ہو جائے تو اس کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔

ہمیں ان تمام تصریحات کی روشنی میں از سرِ نو غور کرنا چاہیے کہ طلاق سکران واقع ہو جاتی ہے یا نہیں؛ ہم اپنے فہم کے مطابق اسی نتیجے پہ پہنچے ہیں کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر ہوگی دوران عدت بہرحال وہ رجعی اور بعد عدت بائن ہوگی۔ مغلظہ کسی صورت میں نہیں ہوگی ۔

موئن جو دڑو

آج سے پانچ ہزار سال پہلے تک بھی انسان غاروں میں زندگی گذارتے تھے۔ اس کے بعد ہی انھوں
نے مکانات بنا کر شہروں میں رہنا شروع کیا اور یوں تہذیب و تمدن کا دور شروع ہوا۔ سابق صوبہ سندھ کے
مقام موئن جو دڑو میں کچھ عرصہ پہلے کھدائی کی گئی تو ایک ایسا شہر برآمد ہوا جس کی تہذیب اس دور
کی دو تہذیبوں یعنی مصر میں دریائے نیل کی تہذیب اور سومیریا (آج کے عراق) میں دریائے دجلہ و
فرات کی تہذیب سے ملتی جلتی ہیں۔

اس "مردہ شہر" کو محکمہ آثار قدیمہ کے آفیسر سر جان مارشل نے ۱۹۲۴ء میں دریائے سندھ
کے کنارے دریافت کیا تھا۔ اس کھدائی سے پہلے عام خیال یہ تھا کہ برصغیر پاک و ہند کی تاریخ
آریاؤں کے حملے سے شروع ہوتی ہے، مگر موئن جو دڑو سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں کی تہذیب آریائی
تہذیب سے کہیں پرانی ہے۔ اور آریاؤں سے پہلے اس خطے میں کئی تہذیبیں پھل پھول چکی ہیں
یہاں کے کھنڈروں سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ اس شہر کا تمدن آریاؤں کے تمدن سے کہیں اونچا
تھا۔ یہ البتہ ابھی تک معلوم نہ ہو سکا کہ یہ شہر کس طرح تباہ و برباد ہوا، وادیٔ سندھ کی تہذیب کے
بارے میں معلومات اس شہر کی کھدائی سے ملتی ہیں۔ آخری کھدائی ۱۹۶۵ء میں ہوئی۔

آج سے پانچ ہزار سال پہلے دریائے سندھ پر دو تہذیبیں ترقی پا رہی تھیں۔ ایک تو موئن جو
دڑو میں جو کراچی کے شمال مشرق میں دو سو میل کے فاصلے پر واقع ہے اور دوسری شہر ہڑپہ میں جو کراچی
کے شمال مشرق ہی میں چار سو میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ دونوں شہر ایک ایسی سلطنت کے
جڑواں دارالحکومتوں کا کام دیتے رہے جس کا رقبہ ۵ لاکھ مربع میل تھا۔ یہ سلطنت بحیرہ عرب

نشیبی شہر کے متوازی دریائے سندھ ایک میل کے فاصلے پر بہتا تھا۔ چنانچہ ہر مکان کو سیلاب سے محفوظ رکھنے کا انتظام تھا۔ گلی کوچے اور سڑکیں متوازی اور اینٹ بچھی ہوئی تھی۔ بعض سڑکیں تیس فٹ چوڑی ہیں۔ شہر میں ایسی بدر رَو نالیاں بھی ہیں جن کو اینٹوں سے ڈھانپ دیا گیا ہے جس سے ترقی یافتہ تمدن کا پتہ چلتا ہے۔ مکانات دو منزلہ ہیں۔ دروازے کھلے صحن کی طرف کھلتے ہیں۔ تمام کمرے ایک بڑے غلام گردش کی طرف کھلتے ہیں۔ بعض گھروں کے باہر کوڑا کرکٹ ڈالنے کا انتظام ہے۔

کھدائی میں بچوں کے کھلونے جیسے بیل گاڑیاں ملی ہیں جن کے پہیے گھومتے اور چلتے ہیں۔ اسی طرح چوڑیاں وغیرہ بھی برآمد ہوئی ہیں۔ پیمایش اور ناپ وزن کے لیے پالش شدہ پتھر کے باٹ نکلے ہیں۔ اوزار، ہتھیار اور پتھر، تانبہ اور چاندی، کالسہ وغیرہ کے بنے ہوئے ہیں۔

موئن جو دڑو کے کھنڈرات سے جو لاشیں ملی ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ سندھ کی قدیم ترین قومیں کول، سنتھال، بھیل ہیں۔

موئن جو دڑو سے جو مہریں ملی ہیں ان کی زبان پڑھی نہیں جا سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ سندھ کی سب سے پُرانی زبان کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ہیں۔

۱۹۶۰ء میں وادیٔ سندھ کی تہذیب کے بارے میں کھدائی سے نکلی ہوئی چیزوں کا عجائب گھر کھولا گیا۔ اس عجائب گھر کی دیوار پر موئن جو دڑو کے اس شہر کا تصوّراتی خاکہ اتارا گیا ہے جو آج سے چار ساڑھے چار ہزار برس پہلے جیتی جاگتی حالت میں تھا۔

جو لاشیں برآمد ہوئی ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت کے لوگ درمیانہ قد و قامت کے تھے ان کے بال کالے تھے، سر لمبے تھے، خد و خال دلکش تھے۔ بعض ایسے مجسمے بھی برآمد ہوئے ہیں جن میں مرد اور عورت کے پستہ قد، گھنگریالے بال اور باہر نکلے ہوئے موٹے موٹے ہونٹ ہیں۔ عورتیں پنکھے کی طرح اپنے بال سنوارتی تھیں۔ مرد تہمد یا لنگوٹی باندھتے تھے اور عورتیں چھوٹے سائز کا لہنگا استعمال کرتی تھیں۔

سات سو میل کے فاصلے پر تھی۔ اور اس میں ہزاروں قصبے اور دیہات تھے۔ وادیٔ سندھ سبز و شاداب تھی۔ اور یہاں گندم جو اور کپاس کے کھیت لہلہاتے تھے۔

پہلی کھدائی ایک بدھ سٹوپا کے ٹیلے سے شروع کی گئی۔ یہ جگہ روہڑی سے سات میل دور تھی کھدائی کا سلسلہ ۱۹۲۸ء تک جاری رہا۔ اور اس سے جو معلومات حاصل ہوئیں۔ ان سے انسان کے تاریخ کے صفحات میں سفر کا دلچسپ حال معلوم ہوا۔

کھدائی پر ایک حیرت انگیز شہر دریافت ہوا جس میں چوڑی چوڑی صاف ستھری گلیاں ہیں۔ پختہ اینٹوں کے مکان ہیں۔ ڈرینج کا اچھا انتظام ہے۔ اس شہر کا کوئی بڑا حاکم ضرور تھا جس کا ایک وسیع مکان پتہ دیتا ہے۔ اس کے علاوہ دو منزلہ ایسے مکان ہیں جن کے ساتھ غسل خانے بھی ہیں۔ یہاں ایسا انتظام بھی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ عوام کو بھی پانی سرکاری طور پر فراہم کیا جاتا تھا اور نجی طور پر بھی۔ یہاں بدررَو کا انتظام بھی اعلیٰ تھا۔ ظروف سازی معیاری تھی۔ زیور بھی بنائے جاتے تھے، اوزار بھی، کھدائی سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس شہر میں بیس ہزار سے لے کر پچاس ہزار تک کی آبادی تھی۔

شہر کے دو حصّے تھے، بالائی اور نشیبی۔ بالائی حصّہ ایک اُونچے حصّے پر بنایا گیا ہے جس کے اطراف اینٹوں سے بنی ہوئی مضبوط شہر پناہ فصیل تھی اور اس کے اندر مٹی کا بنا ہوا ایک مضبوط قلعہ چار سو فٹ لانبا، دو سو فٹ چوڑا تھا۔ چاروں طرف مستطیل مینار تھے اور داخلے کے کئی گیٹ تھے۔ قلعہ کے اندر کئی سرکاری عمارتیں اور ایک وسیع غسل خانہ یا حوض تھا۔ جس میں غالباً مذہبی رسوم ادا کی جاتی تھیں۔ حوض کے اندر جانے کے لیے سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں۔ پبلک غسل خانے کے پیچھے کئی چھوٹے چھوٹے غسل خانے بنے ہیں جہاں پردے کا انتظام تھا۔

قلعہ کے مغربی جانب ایک گودام گھر تھا جس میں ہوا کے گزر کا معقول انتظام رکھا تھا۔ فصل کے وقت کسان فصلیں کاٹ کر چھکڑے پر لے آتے اور یہاں جمع کرتے، قریب میں آٹا پیسنے کا انتظام تھا۔

نغمۂ توحید

مظہرالدین

قلندروں کی اذاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ
سرودِ زندہ دلاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

سکونِ قلبِ تپاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ
دوائے دردِ نہاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

فروغِ کون و مکاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ
تجلیوں کا جہاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

ہے بے نیازِ خزاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ
بہارِ باغِ جناں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

بتوں سے دے گا اماں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ
بنا وظیفۂ جاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

وہ خود ہے جلوہ فشاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ
وجودِ غیر کہاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

غریبِ شہر کے سینے میں ہے نہاں کوئی
فقیر کا ہے بیاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

یہی ہے میرا پتا لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُو!
یہی ہے میرا نشاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

جنوں مشاہدۂ ذاتِ ذوالجلال میں ہے
خرد ہے وہم و گماں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

نظر اٹھا کہ جمودِ حیات بھی ٹوٹے
پکار، زمزمہ خواں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

اسی لیے تو بتوں کی جبیں ہے خاک آلود
ہے میرے وردِ زباں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

دلیلِ عظمتِ انساں حصارِ ملکِ یقیں ‏ پناہ گلبدناں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ

ہے میرا نغمۂ توحید لاشریک لہٗ ‏ ہے میری تاب و تواں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ

اسی سے میری محبت کی شام ہے رنگین ‏ میری سحر کی اذاں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ

وہیں جمالِ رُخِ یار کی تجلی ہے ‏ جہاں ہے وجد کناں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ

بہا کے آج لیے جارہا ہے مظہر کو
برنگِ سیل رواں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ !

ہم مجاہد ہیں

محمد جعفر پھلواروی

لے کے نام اللہ کا جب بے خطر جاتے ہیں ہم
فتح و نصرت ساتھ جاتی ہے جدھر جاتے ہیں ہم
کون کہتا ہے کہ بہر مال و زر جاتے ہیں ہم
فی سبیل اللہ جاتے ہیں اگر جاتے ہیں ہم
بحر و بر ہو یا فضا جب سامنا باطل کا ہو
ٹوٹ کر دشمن پہ مثلِ شیرِ نر جاتے ہیں ہم
یہ حقیقت ثبت ہے تاریخ کے اوراق پر
جو کسی سے ہو نہیں سکتا وہ کر جاتے ہیں ہم
زندگی بھی زندگی ہے موت بھی ہے زندگی
لاکھوں جی اُٹھتے ہیں دنیا میں جو مر جاتے ہیں ہم
روح جب آزاد ہوتی ہے بدن کی قید سے
پھیل کر پھر ذرے ذرے میں بکھر جاتے ہیں ہم
ہم تہی دامن سہی لیکن طفیلِ مصطفےٰ
بارگاہِ حق میں تحفہ لے کے سر جاتے ہیں ہم
ہو گیا بھارت تو غارت نعرۂ تکبیر سے
بھاگ ہی جائیں گے غاصب خطۂ کشمیر سے

موجِ بہار

دِل کا ایک ایک زخم خنداں ہے
فصلِ گل کا یہ تجھ پہ احساں ہے

زیست دی ہے جو دردِ زیست بھی دے
یہ فسانہ بغیرِ عنواں ہے

قدسیوں کو بھی رشک تھا جس پر
ننگِ انسانیت وہ انساں ہے

کس نے پردہ اٹھا دیا رُخ سے
فرش سے عرش تک چراغاں ہے

شکوہ سنجِ حیات! پھُول کو دیکھ!
گو ہے صد چاک پھر بھی خنداں ہے!

ہم نے شکوہ کیا تھا دُنیا کا
کیوں تمھاری نظر پشیماں ہے؟

عشق ازل ہی سے شانہ کش ہے بہتار
حُسن کی زلف کتنی پیچاں ہے

معارف الحدیث

تالیف مولانا محمد منظور صاحب نعمانی - درسہ جلد - شائع کردہ کتب خانہ الفرقان لکھنؤ -
لکھائی چھپائی اور کاغذ عمدہ -

یہ احادیث نبویہ کا ایک جدید انتخاب ہے جو (بقول مولف) اس زمانہ کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کی ذہنی و فکری سطح کو پیش نظر رکھ کر مرتب کیا گیا ہے -

فاضل مولف نے اپنی کتاب "معارف الحدیث" کو مشہور عالم مجموعۂ احادیث مسمیٰ مشکوٰۃ المصابیح پر مبنی کیا ہے - اور جیسا کہ خود مولف نے اعتراف کیا ہے - انھوں نے صرف معدودے چند احادیث اصل مآخذ سے براہِ راست لی ہیں اور باقی اکثر و بیشتر احادیث مشکوٰۃ شریف ہی سے نقل کی ہیں -

طلبۂ حدیث کے لیے مشکوٰۃ شریف جیسے مجموعۂ احادیث کی ہمہ گیر افادیت میں کسے کلام ہوسکتا ہے جبکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ معروف و جامع مجموعہ طالبِ حدیث کو مغزِ حدیث سے روشناس کرانے کے لیے کافی سے بڑھ کر ہے، کیونکہ صاحبِ مشکوٰۃ نے اس بات کا نہایت کامیابی سے اہتمام کیا تھا کہ ان کا یہ انتخاب "صحاح" کی جامع تلخیص بھی ہو اور اس میں کوئی مکررات و زوائد بھی نہ رہ جائیں - بنابریں ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ زیرِ نظر کتاب بھی بہ حیثیت مجموعی مشکوٰۃ شریف پر مبنی ہونے کے سبب سے اور بعض نئی خوبیوں کی حامل ہونے کی وجہ سے بھی طلبۂ حدیث کے لیے نعمتِ غیر مترقبہ کا درجہ رکھتی ہے -

مولفِ "معارف حدیث" نے اپنی کتاب میں مزید خوبیاں یہ پیدا کی ہیں کہ انھوں نے حدیثوں کو عنوانات کے تحت تقسیم کیا ہے جن کی مدد سے حدیث کا مقصد اور مرکزی نقطہ فوراً نمایاں ہوکر

طالب کے سامنے آجاتا ہے۔

نیز فاضل مؤلف نے بڑی محنت اور تحقیق سے حدیثوں پر نہایت کارآمد تمہیدی نوٹ بھی لکھے ہیں اور ان پر تشریحات بھی ایزاد کی ہیں جن میں نہایت مفید معلومات بہم پہنچائے گئے ہیں۔

مؤلف نے احادیث کا ترجمہ نہایت شستہ، سلیس اور بامحاورہ اردو میں کیا ہے۔ دینی کتابوں میں اس خوبی کا وجود خاص طور پر قابل داد ہے۔

علم حدیث کے میدان میں تحقیق وتدقیق کرتے رہنا اور اس میں حسب حالات منتخبات کے نئے نئے مجموعے تیار کرنا اور اس طور سنتِ نبویہ اور روایاتِ ملتِ مسلمہ کو زندہ کرنا اسلام کی تفہیم وتبلیغ بھی ہے اور ان بزرگوں کے نقش قدم کی پیروی بھی کہ جنھوں نے جمع وتدوین حدیث کے لق ودق میدان میں قابلِ رشک کارنامے سرانجام دیئے اور نتیجۃً ہمارے لیے دینی وثقافتی ورثے کے ایسے جواہر ولعل چھوڑ گئے جن کی مثال دیگر ادیان کے حامیان کی مساعی میں ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتی۔ مؤلف "معارف الحدیث" نے انھی بزرگوں کے تتبع میں یہ جدید مجموعہ تیار کیا ہے اس لحاظ سے مؤلف کی یہ سعی قابل صد مبارک باد ہے!

اس وقت ہمارے سامنے کتاب "معارف الحدیث" کی صرف تین جلدیں ہیں۔ مؤلف کا خیال ہے کہ کتاب پانچ جلدوں میں مکمل ہوگی۔ زیر نظر ہر سہ جلد اعتقادات ونظریات اور طہارت وعبادات ایسے مضامین تک ہی محدود ہیں۔ ان مباحث کے اپنی جگہ پر مفید واہم ہونے میں تو کلام نہیں مگر یہ منتخبات زندگی کے عملی پہلوؤں اور معاملات اور حقوق وفرائض کے بارے میں کوئی معلومات بہم نہیں پہنچاتے۔ ممکن ہے کہ آگے چل کر فاضل مؤلف ان عنوانات کی طرف بھی توجہ فرمائیں اور اس کمی کو پورا کر دیں، کیونکہ دین اسلام کسی خشک ضابطے یا مجموعۂ قوانین کا نام نہیں ہے۔ "اسلام" کی غرض وغایت تو یہ ہے کہ توحید باری تعالیٰ کی حقیقت پر پختہ ایمان ویقین پیدا کرکے (مومنوں کو پندار وگفتار وکردار میں خشیت الٰہی کے مجسمے بنا کر کے)

حُسنِ عمل کے میدان میں اُترنے کے لیے تیار کرے، تاکہ یہ مردان راہ خدا انسان نما حیوانوں کو سچ مچ کے انسان بنا ڈالیں یعنی ایسے انسان جنھیں قرآن مجید کی اصطلاح میں "مسلم" کہا جاتا ہے، جو محبت و پیار سے اللہ کے دین کی تعمیل و تبلیغ محض رضائے الٰہی کے حصول کے لیے کریں۔ اور مسلمانوں کو فرقہ سازی اور فرقہ پرستی کی دلدل سے نکال لیں۔

کتاب کی پہلی دو جلدوں کی ابتدا میں بالترتیب مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کے مقدمات درج ہیں۔ مذکورہ مقدمات میں حدیث کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔

یہ بات بالکل صحیح ہے کہ "نبی کریم سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن حکیم کو اول سے آخر تک لوگوں کو سنایا، لکھوایا، یاد کروایا اور بخوبی انھیں سمجھایا۔ نیز آپؐ نے خود بھی اس کتاب عزیز کے جملہ احکام وتعلیمات پر عمل پیرا ہو کر دکھایا۔ غرض جان لیں کہ قرآن عظیم قابلِ عمل اور نتیجہ خیز ہدایت نامہ ہے، اور وہ خالی لفاظی ہی نہیں"۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ آں سرور صلی اللہ علیہ وسلم کے حقیقی (یعنی غیر موضوع) اقوال و اعمال، قرآن مجید کی جیتی جاگتی تفسیر ہونے چاہئیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول "کان خلقہ القرآن" میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خُلقِ عظیم قرآن مجید ہی کی تعبیر تھا، اور اب بھی ہے، بشرطیکہ آپؐ کی طرف منسوب شدہ اقوال و اعمال کی صحت کے متعلق کوئی شک وشبہ نہ ہو، اور نہ ہی ان میں آپؐ کی ذاتِ گرامی پر کوئی کذب و افترا، کیا گیا ہو، کیونکہ کذب و افترا، کرنے والوں کا ٹھکانا جہنم ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ اور حیاتِ طیبہ کے مختلف پہلوؤں پر زیادہ سے زیادہ بصیرت حاصل کرنے کے لیے آپؐ کے اقوال و اعمال کو تلاش کرنا اور ان کی چھان بین کر کے ان میں سے حقیقت اور غیر حقیقت کو علیحدہ علیحدہ کرنا، پھر اس تحقیقات کی باضابطہ تدوین

کر ڈالنا اور اس راہ میں جملہ مصائب و محن کو خوشی خوشی برداشت کرنا یہ سب کچھ ہمارے بزرگوں کی ہمت کے عدیم المثال مظاہر ہیں۔ لہٰذا ان کارناموں پر جتنا بھی فخر کیا جائے وہ کم ہے۔ یقیناً ان کی یہ مخلصانہ، محققانہ اور عالمانہ کوششیں اور کاوشیں ہمارے لیے بھی کارآمد اور مفید ہیں اور عنداللہ بھی مشکور و ماجور رہیں، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ثابت شدہ، (یا غیر موضوع) اقوال و اعمال (جن کا تتبع کرکے صحابۂ کرام نے اس عالم آب و گل میں نبی کریمؐ کی موجودگی میں دنیا و آخرت کے انعامات حاصل کیے تھے) ان سے اب جبکہ نبی کریمؐ "اپنی طبعی عمر گذار کے" اس دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں، بہ ماتحتِ قرآن حکیم استفادہ و افادہ کرنا حقیقت میں قرآن مجید ہی کی تبلیغ و تعمیل ہے جو مسلمان قوم کا بہ حیثیت قوم کے مقدس ترین فریضہ ہے۔